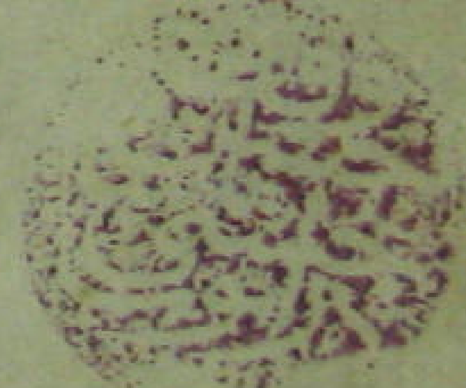


مرآت على المرقات



الحمد لله الذي كرم بني ادم بالعقل القويم وهداهم بنور توفيقه الى الصراط
المستقيم شرع لهم الاحكام بطوله العميم ووفق بعضهم لاستنباطها
بفضله الفخيم ليخلو عن المرديات فينجوا عن عذاب الجحيم
ويحلو بالمنجيات فيحلو بالنعيم المقيم واشهد ان لا اله الا الله
وحده لا شريك له شهادة من الصميم وتنفع بها يوم لا ينفع
مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم والصلوة والسلام
على من ايد من عنده بالكتاب الحكيم وسدد منابع الحق الصراط
بسنته الجسيم محمد واله وصحبه اجمعين على تميم العصيم
والقاشعين بانوار الائ ظلم شبه كالظريم ما جاد الغمام
وبدفعه على الغيم وثبت القضيم في مهامه القصيم
فان اولى ما تقترحه القرايح القواح واعلى ما
يجنح الى تحصيل الجوارح الجوارح ما يتوسل به الى وسيلة الغفران
ويتوصل به الى ذريعة الرضوان وهو علم الاصول الذي به
يعتلي ذرى الحقايق الاسلامية ومنه يجتلي عرى الدقايق
الاحكامية وقد صنف فيه العلماء العظام والفضلاء الكرام
بقاهم الله تعالى دار السلام كتبا معتبرة مطولة ومختصرة
كل منها يبرد الغلة ويشفي ذا الغلة لا سيما اصول الامام فخر الاسلام
فانها قلادة في جيد الاصول لا يرغ بين الحصول شهدت
بجلالة قدره كلمة الكملة الفحول وزهدت في تنقيص شانه





2

شانه السنة القبول فالاقدام بعدها على تصنيف الاصول
وترصيف ابواب وفصول كالاغاثة بالغرفة حين الاستغاثة
باليم والاغاثة بالقطرة عند الاستغاثة بالديم نعم ان قصد
احد تهذيب الكلام وتقريبه الى الافهام وتسيطلع رأي
رئيس قمقام والذب عنه بكشف المرام وتحقيق المقام
لشانغ العزم والاقدام وان لم يحب الحسدة اللئام
ومن يقف اثار الهرم ينل به طرايح حمر الوحش اذ هو رابح
ثم اني مع اني بالقصور معترف ومن بحور نحو النحارير مغترف
قد استهوتني الشعور بمكنونات ضماير الاخبار واستهواني
العثور على مخزونات سراير الاخيار ولم ار اليه سبيلا
غير الجمع والترتيب ولم اجد عليه دليلا سوى النقد والتهذيب
فرتبت اوراقا عجالة انيق النظام بل مجلة رايق الانسجام
منطوية على زبدة افكار المتقدمين ومحتوية على عمدة انظار
المتاخرين مع زوائد من فوائد اقتنصتها بسهام النظر الصائب
وقلائد من فرائد نظمتها ايدي الفكر الثاقب ثم القيتها في زوايا
الهجران ونسجت عليها عناكب النسيان لما اني في زمان
غلب فيه على الطباع الحسد والعناد وظهر الفساد في البر والبحر
بما كسبت ايدي العباد فضل دينهم الجحود عن سبيل السداد
ومنهج الرشاد واشتبه عليهم طريق الادم لسنة حداد
قد سلكوا ابتهات الضلال من غير ان يجد والحق
هاديا ولا دليلا ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون ان هم الا كالانعام

الا كالانعام بل هم اضل سبيلا حتى امرت بلسان الالهام
لا لكونهم من الا وهلم ان اميط عن وجهها اللثام واظهرها
بين ظهرانى الانام فشمرت عن ساق الجد فى الانتقاد
واسهرت شهرا فى الاجتهاد وشهرة فى الارتياد فجاءت
بحمد الله ذى الفضل والندى وبتوفيقه كالبدر من مشرق
الهدى اضاءت بها سبل الفروع قويمة واحيى بها نهج الاصول
مستديمها نال اغصان الفروع نضارة بها جهارا ببنيان الاصول
مشيدا اذا ودت الحذاق غرة وجهها تجنبت لهم عقدا ودرا
منقدا التى نظروا فيها بعقل مؤيدا يرو كل ما فيها بنقل مؤكدا منقدا
ومن جد فى تحصيلها حج خصمه ولو عوان الخصم سبق منهدا الى
كما وفقت الجمع اعطيها قبولا لدى الاصحاب ودامت مجلة لعل لسانا
صانه الله عن اذى يقول ويدعو لى الها مجدا اجرا لنا فى ولا خيرا
بما سعى واولاه فى اخراه عيشا مرغدا ثم لما احسنت فيها
الايجاز وان لم يبلغ مرتبة الالغاز واتيت فيها الاختصار
وان لم يصل حد الاخلال فشرحتها شرحا يتضمن بسط ايجازها
بكشف نكتها وابرازها ويشتمل على حل المشكل لها باماطة
اعضالها وتفصيل اجمالها مع تحقيق للمرام وفق ما يراد
وتدقيق فى المقام فوق ما يعتاد بمعان يلتذ بدركها القلوب
وينشرح الصدور والفاظ يتزايد لاخذها السطور كانها نور
على نور وكان الثريا علقت فى جبينه وفى انف الشوى وفى خده
القمر وسميته ... فى شرح ... منهج عالى الكلمة

3

لا الله تعالى ان ينفع المحصلين ويجعله سببا للنجاة يوم الدين
ثم المأمول من المأمون عن الاعتساف والمرجو من المجبول على الانصاف
ان لا يبادروا الى الانكار ويقبل على اعمال الروية والافتكار
لعله يونس من جانب الطور جذوة نار وفى ظلمة الليل البهيم
غد ونهار وان وقع فيه عثرة وذلل او وجد فيه هفوة و
خلل فعلى الواقف ذى المروءة ان يصلح ما يرى من الخلل او يصفح
عما يستوجب من اللوم والعذل فان تركا لاساءة من اخوان
الزمان نهاية ما يتمنى عندهم من الاحسان لئن ادركت
فى نظمى فتورا وهنا فى بيان المعانى فلا تنسب بنقصى ان رحمة
على معدن تثبيط الزمان وها انا اشرع فى شرح الكتاب
مستعينا بالملك الوهاب وهو الملجأ فى كل باب واليه
المرجع والمآب بسم الله الرحمن الرحيم حامدا
الباء للملابسة والظرف حال من ضمير ابتدئ وحامدا
حال اخرى اما عن ذى الحال الاولى او ضميرها على الترادف والتداخل
والاول اوفق والمعنى متبركا باسم الله ابتدئ الكتاب حامدا اثر
هذه الطريقة مع الطرق المتعارفة اشعارا بالتوفيق بين ما
اخرجه ابو عوانة وابن حبان كل امر ذى بال لا يبدأ فيه ببسم الله
بسم الله الرحمن الرحيم فهو اجذم وما اخرجه النسائى وابو داود
كل كلام لا يبدأ فيه بحمد الله فهو اجذم فوجهه ان الابتداء معتبر الكتاب صح
فى العرف ممتدا من حين الاخذ فى التصنيف الى الشروع فى البحث
فيقارنه التبرك والتيمن بالتسمية والحمد والصلوة

فلو قيد حمده بالاحوال يعلم انه اراد ابتداء حمده الا يوجد بدون شيء
منها اولا وجود للمقيد بدون القيد لكنه قدم التسمية بصورة ولان
التعارض الظاهر بين الحديثين بناء على حمل الابتداء على الاول يا فق
بعد والجمع ممكن بان يحمل احدهما على الحقيقي والاخر على الاضافي فبالتاسي
بالكتاب الوارد بتقديم التسمية وعمل بالاجماع المنعقد عليه وترك
العاطف لابنائه عن التبعية المختصة بالتسوية لمن كعنى الله تعالى
اثر الموصول للتفخيم شيد اي احكم من التشييد وهو الجمع في الاساس
شاد القصر واشاده وشيده رفعه اصول الدين الاصل كما سبق
ما يبتنى عليه غيره والدين لغة الطاعة وعرفا وضع الهي سائق لذوي
العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات والمراد باصول الدين
اي اصول العقايد الكلامية وايد اي قوى فروعه اي الدين
والمراد منها ما يبتنى على تلك العقائد من الاحكام الفرعية العملية
بالكتاب متعلق بايد المبين اي الكاشف لما يخفى على الناس من الحق
او الواضح الاعجاز ومصليا عطف على حامدا على مقوم اي سيد د
سنن اليقين بضم السين جمع سنة بمعنى الطريقة والمراد بالمقوم
سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ابهمه للتعظيم تعالى ورفع
بعضهم درجات وعلى آله وصحبه اجمعين المتفقين على استخراج المستصفى به
اي بعد انشاء صيحة حتما اجمعين حال من مجموع المعطوف والمعطوف عليه
فذكر الاصول والفروع والكتاب والسنة والاجماع والاستخراج
والاستصفى به على الترتيب براعة الاستهلال وذكر ثلثة من
الادلة المتفق عليها صريحا لانها مثبتة للاحكام والاصول مطلقة

4

مطلقة وواحدا منها اعني القياس في ضمن المتين الذي هو عكس
خفي لانه مظهر لا مثبت ولانه فرع للثلثة الاول وذكر اثنين
من المختلف فيها بيتا وبين ان فيه اعني الاستخراج والاستصحاب
لان النفي قامنا او منهم خلاص امرت وقدم الاستخراج لثبوته
عندنا ولتضمنه القياس المتفق عليه الا ان ما ذكره مبني على ان يكون
المراد بما ذكر معانيها العرفية وليس كذلك لانا نقول يكفي ذكر
الالفاظ المستعملة في الاصطلاح ولو بمعنى اخر كما تحقق في
موضعه وبعد اي بعد الحمد لله تعالى والصلوة على النبي واله فهذه
الفاء اما على توهم اما وعلى تقديرها في نظم الكلام والتانيث
باعتبار مجلة بفتح الميم والجيم وتشديد اللام صحيفة فيها الحكمة
مشتملة على غرر مسائل الاصول الغرر جمع غرة يقال فلان غرة
قومه اي سيدهم وغرة كل شيء اوله واكرمه ودرر بحار المعقول
والمنقول جمع درة والمعقول القياس والمنقول باقي الادلة والمراد
بالدرر خباياها الاسرار المتعلقة بالنوعين خالية عن العيب رابت
المدخولة اي المعيبة والدخل العيب حالية اي متزينة بالشارات
الى الدقائق والاسرار المضبوطة عند اولي الالباب وتقويم اي مقوم
ومعدلها اي بمرقاة الوصول نافع صفة تقويم ولهذا ذكره
في الوصول الى مستصفى حقائق المحصول المراد بالمحصول علم الاصول
وبالحقائق مسائله وبالمستصفى المنقى المصفى عن شوائب
الشكوك والاوهام وكانه هذا الكتاب كسبيكة لا تخلص
البراهين والدلائل وتحقيق الحقيق القواعد والمسائل

المعقول والمنقول

عنه الا المجلة بتهذيبه اى بسبب كون ذلك النظم مهذبا منقحا صح

منقحها مع الاحكام اى مع كونه محكما متقنا مغنيا عن التنقيح والاختصار
حتى كاد قدم احد على التنقيح والايجاز لا دنى الى التعمية والالغاز ونحوهما
بغاية تبيينه اى بسبب كمال التوضيح للمرام اى المطلب منار وهو
علم الطريق التوضيح منهاجا اى طريق كشف الاسرار يعنى انه نحو انها
بسبب كمال توضيح المطالب والمقاصد علامة منصوبة في طريق كشف
اسرار الاصول وامارة مرفوعة للارشاد وسالكي طريقها الى التيسير
والوصول رتبتها اى المجلة معقولا اى معتمدا في تقرير الكلام وتحقيقه
على عناية الملك العلام وتوفيقه العناية تخليص الشخص عن محنة توجهت
اليه والتوفيق تهيئة اسباب الخير وتنحية اسباب الشر وسميتها
مرقاة الوصول الى علم الاصول لكونها وسيلة اليه
فمن يبتغي اسباب العلى فليصعد بها فتلك لنيل العلى خير سلم اسال الله
حال عن فاعل رتبتها كفاية عن كنز الهداية حتى استغنى في تقرير الكلام
ولا احتياج الى احد من الانام واسال الله وقاية اى حفظا لاقدام
العقل والفهم عن الدليل العارض بمعارضة من الوهم حتى تعلل
اثبت في تحقيق المراد ولا زيغ عن منهج الرشاد وفي البداية والنهاية
متعلق بالدليل او الوقاية على اللغوي الاستقرار انه اى الله تعالى
قريب تمثيل لا تحقيق مجيب اى سميع كذا النقل عن ابن الانباري
في تفسير قوله تعالى واذا سألك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداعي
اذا دعاني فلا يرد السائل المشهور وعليه لا على غيره توكلت
وهو تفويض الامر الى الغير واليه لا الى غيره انيب ارجع اذ غيره
لا يصلح لهذين الامرين حقيقة وقد اورد في هذه الخطبة اربعة عشر اسما

السلم نردبان

اسماء من اسماء كتب الاصول وهو التقويم والميزان والبرهان والمحصول والاحكام
والمغني والتنقيح والتبيين والمنار والتوضيح والمنهاج وكشف الاسرار
والتقرير والتحقيق واربعة عشر من كتب الفروع وهي الدرر والبحار
والنافع والمستصفى والحقايق والتهذيب والغاية والعناية والكفاية
والكنز والهداية والوقاية والبداية والنهاية بحيث لا يشوبها شائبة
التكلف ولا يحوم حولها وصمة التعسف مقدمة اى هذه مقدمة
في تبيين حد العلم وتعيين موضوعه وغايته فان طالب كل كثرة مضبوطة
بجهة وحدة حقه ان يعرفها اولا لئلا يفوته ما يعنيه ويضيع وقته
فيما لا يعنيه ولا شك ان انضباط مسائل العلم بجهة بالتعريف الذي يمتاز
به عند الطالب وموضوعه الذي يمتاز به في نفسه عن سائر المطالب
والعوارض الذاتية وان جاز اسناد التمييز اليها ايضا لكنه اختير
عليهما ههنا لانه المشهور عند الجمهور ولانه اختلف في تعيينه فاريد بيان
ما هو الحق واما تعيين الفائدة فليجزم بان سعيه ليس عبثا ولما اقتضى
المقام تقديم الاول قدمه فقال اصول الفقه وهو لقب لهذا
العلم مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نيل السعادة الدينية والدنيوية
منقولا عن مركب اضافي غير ملحوظ اعتبار التعريف قدم ابن الحاجب
اللقبي على وجه لزم منه التكرار في تعريف الفقه وقدم صاحب التنقيح الاضافي
فلزم تقديم غير المقصود بالذات وقدم ههنا المقصود على وجه لم يلزم
منه التكرار باختيار التعريف الراجح على المشهور حيث قيل علم اى ملكة
يقتدر بها على ادراكات جزئية حاصلة من ادراكات القواعد
مرة بعد اخرى فلا يرد خلو علم الله تعالى وعلم الرسول وجبريل عليهما السلام

دون بمشهى المسائل كلها او بعض قواعدها او دلائلها فيدخل العلوم المذكورة ويخرج بقوله يعرف به لان البحث السببية عن احوال الادلة والاحكام الشرعية اي المنسوب الى الشرع محمد صلى الله عليه وسلم اما انتساب الادلة فبمعنى كونها منصوبة فيها للدلالة على الاحكام لا الموقوفة على الشرع لان التركيز الذي هو بعضها ابهر المعجزات التي يتوقف عليها الشرع فلا يليق جعله موقوفا على الشرع واما انتساب الاحكام فبمعنى استفادتها من تلك الادلة من حيث ان العلم بها اي بتلك الاحوال علم صد
دخل في اثباتها الثابتة اي الاحكام بالادلة اي الادلة قوله كالجنس والبدن كالفصل والموقوف تطلق على التصور والادراك الجزئي عن البسيط تصورا او تصديقا والادراك المسبوق بالعدم والاخير من الادراك كما اذا تخلل بينهما عدم والمراد ههنا الادراك الاحوال الجزئية على وجه التصديق والدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وهو اعم من النظر فيه نفسه والنظر في احواله وصفاته ليتناول المفردات التي بحيث اذا رتبت ادت الى المطلوب الجزئي والمفرد الذي من شانه انه اذا نظر في احواله اوصل اليه كالعالم للصانع والنار المراد ههنا اذ المراد بالادلة الشرعية الكتاب والسنة والاجماع والقياس والمراد باحوالها اعراضها الذاتية اللاحقة بها باعتبار دلالة الادلة على الاحكام مطلقا او عند التعارض او باعتبار استنباط الاحكام منها وبالحكم ما ثبت بخطاب الشارع المتعلق بافعال العباد كالفرضية والوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة والصحة والفساد والبطلان والانعقاد والنفاذ وعدمه والكراهة وعد منها انواع الحكم الوضعي كالركنية والشرطية والعلية والسببية والمانعية وبعض الشافعية عرف الحكم بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير ولا

ولا يجعلون شيئا غير الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة من الحكم وبعضهم زاد في التعريف قيدا او الوضع فادرج الخطاب الوضعي في الحكم وبعضهم جعل الاقتضاء اعم من الصريح فادرج بهذا الاعتبار وبه يدخل الاحوال في الاثبات كونها معتبرة في كبرى الاقتراني او ملازمة الاستثنائي المنتجين للمطلوب الفقهي سواء كانت محمولات اجزئية او اجزئية لها او وصفا لها وقيدا فيها او شيئا اخر ثابت من الادلة لكونها مثبتة للاحكام وقطعية وظنية وعامة وخاصة وعلامة ومشتركة وراجحة عند التعارض الى غير ذلك او ثابت من الاحكام كاحوال الحكم فانه يجب ان يعلم ان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة فان القياس مثلا لا يثبت الفرضية والعلية وكاحوال المحكوم به فان بعض الاحوال كالعقوبة مثلا لا يثبت بالقياس وكاحوال المحكوم عليه فانها تختلف باختلافه وبالنظر الى وجود العوارض على الاهلية وعدمها كالكبريات والملازمات والمباحث المتعلقة بما فيها من القيود والصفات من الاحوال وهو المعنى بكونه موضوعا للاحوال وتلخيصه ان المسائل الفقهية مستندة الى ادلة معينة تحتاج في استنباطها منها الى معرفة احوال الادلة والاحكام التي لا تنحصر في عدد ولا يتمكن من ضبط تفاصيله فاحتيج الى معرفتها على وجه كلي اجمالي يرجع اليه عند قصد الاستنباط وسمي العلم المتكفل بمعرفتها على ذلك الوجه اصول الفقه هذا والمشهود في تعريفه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وعدل عنه ههنا لان جهل الاحوال المتبادر من القواعد

[illegible]

بناءً على ما تقرر عندهم ان اسم العلم لا يطلق حقيقة الا على القواعد
او ادراكها او الملكة الحاصلة من ادراكها مرة بعد اخرى انما هو
قواعد العلم على الاطلاق لكنه ليس بمستقيم ههنا اذ لا يتوصل بها مطلقا
الى ما ذكر لان المراد بالتوصل كما صرحوا به ضم القاعدة الكلية الى صغرى
سهلة الحصول عند الاستدلال على المطلوب الفقهي بالشكل الاول
لينتج ذلك المطلوب من القوة الى الفعل وكثير من قواعد الاصول
كالقواعد المتعلقة بالقيود والشرائط لا يمكن وقوعها كبرى لما ينتج ذلك
المطلوب وان اريد بالقواعد ما يصح ان يقع كبرى خاصة ويندرج
علم سائر الاحوال تحت العلم بالقواعد بناء على ان تحصيل القواعد
الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطها
وقيودها المعتبرة في كلية القاعدة فخلاف المعهود والمتعارف
وكفى بهذا سبباً للعدول الثاني ان مقتضى التوصل بما ذكرنا
كما صرحوا به ان المراد به التوصل القريب بقرينة الباء السببية الظاهرة
في السبب القريب واطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة
ومنها الى الفقه وليس بمستقيم لما تقرر في الكتب الميزانية ان الموصل القريب
مجموع المقدمتين لا الكبرى وحدها والفقه لما فرغ من التعريف
اللقبي شرع في الاضافي ولما كان اصول الفقه باعتبار الاضافة مركبا
وتعريف المركب موقوف على تعريف مفرداته الغير البينة عرف كلا
من الفقه والاصول وذكر تعريف الاضافة وان كانت بمنزلة الجزء
الصوري لاشتهار ان الاضافة ان كان مضافا مشتقا او في معناه تفيد
الاختصاص باعتبار ذلك المعنى والا فيفيد مطلق فالمراد باصول الفقه

باصول الفقه ادلة يختص دلالتها بالفقه ولما توقف معرفة المضاف
من حيث هو مضاف على معرفة المضاف اليه قدم تعريف الفقه وان اخره
القوم نظراً الى انه مضاف اليه فقال معرفة النفس ما لها وما عليها عملا
هذا التعريف سوى القيد الاخير منقول عن الامام ابي حنيفة رحمه الله
وكانه اراد بالمعرفة سبب المعرفة الخاصة وهي ادراك الجزئيات
عن الدليل اعني الملكة الحاصلة من تتبع القواعد بقرينة تعلقها بما يعني
بعدها اعني ما لها وما عليها فان العادة قاضية بامتناع كل معرفة
ما لها وما عليها الا عن دليل وقوة استنباط وهذه الملكة لا ينافيها
عدم معرفة من هو فقيه بالاجماع بعض الاحكام كمالك سئل عن اربعين
مسئلة فقال في ستة وثلثين لا ادري لجواز ان يكون ذلك لعدم
التمكن من الاجتهاد في الحال لاستدعائه زمانا او لمانع آخر واراد
بالنفس النفس الانسانية مطلق بما لها وما عليها احكاما ما ينتفع به
او يتضرر دنيوية كانت او اخروية كالصحة والفساد والوجوب
والحرمة ونحوها والظاهر ان الفقه ليس عبارة عن تصور الصلوة
ونحوها والا عن التصديق بثبوتها في الواقع وكانه قال الفقه ملكة
تصدق بها النفس الانسانية بحكم كلي ما ينتفع به ويتضرر تصديقا
ناشيا عن الدليل فخرج بقيد النفس علم الله تعالى ومعرفة جبريل وبارادة
الملكة علم الرسول والمقلد ومن يأخذ الحكم من النص بحجة والعلم
باللغة بلا ملكة الاستنباط ثم كان هذا التعريف متناولا للاعتقاديات
والوجدانيات وكان المقصود ههنا تعريف الفقه المأخوذ في اصول الفقه
زيد قيد عملا فخرج بعد الكلام والتصوف اي علم الكلام وعلم الاخلاق

ومن لم يزده اى ذلك القيد كالامام رحمه الله اراد شمول العلم لهما لكونهما
من الفقه عنده حتى يسمى الكلام فقها اكبر فان قيل لم يخرج الوجدانيات
بتقييد المعرفة لكونها عن دليل قلنا لان المراد بالوجدانيات هي التي اريد
احكامها من الوجوب ونحوه وهي تدرك بالدليل لا ثبوتها في الواقع
حتى يحصل بالوجدان ويستغنى عن البرهان فان قيل لا يبحث في الكلام
عن الاحكام الا على الندرة مثل ان معرفة الله تعالى واجبة والنظر واجب
فكيف يشمل التعريف قلنا المراد من معرفته تعالى معرفة ذاته من حيث
وجوده ووحدانيته ومعرفة صفاته وافعاله فالواجب معرفته تعالى
هكذا وهذا الواجب مطلقا يتوقف على معرفة احوال العالم من الجواهر
والاعراض والامور المشتركة بينهما على القانون الاسلامي وما يتوقف
عليه الواجب المطلق فهو واجب فيبحث في جميع مسائل الالهيات والنبوات
والاعراض والجواهر والامور العامة وجوب الاعتقاد وان لم يصرح
وهذا هو السر في جعل مباحث العلم والنظر من مسائل الكلام هكذا
يجب ان يعلم هذا المقام وقيل قال الشارح في تعريف الفقه
العلم كالجنس بالاحكام خرج به التصورات لان المراد بالحكم ههنا النسبة
الحكمية سواء كانت بين الاشياء المحضة وافعال المكلفين او بين
غيرها والعلم بها التصديق بمعنى الاعتقاد والرجحان من الظن
والتقليد الشرعية اى الموقوفة على خطاب الشرع خرج بها الاحكام
العقلية كالحكم بالتماثل والاحكام الحسية كالحكم بحرارة النار
والاصطلاحية كالحكم برفع الفاعل العملية اى المتعلقة بكيفية العمل
خرج بها النظرية غير المتعلقة بها كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات

والوجدانيات كالاخلاق فانها ملكات نفسانية لا يتعلق بها بالمباشرة عمل
ادلتها متعلق بالعلم دون الاحكام بمعنى انه ينظر في الادلة فيعلم
منها الاحكام فخرج به علم الله تعالى وعلم الرسول وجبريل عليهما السلام م
وعلم المقلد وما علم ضرورة كونهما من الدين فانه ليس من الفقه
عندهم التفصيلية خرج به الاصول كالعلم بوجوب المامور به
منه والحذف كالعلم عن المقتضي والنافي مثلا لما فرغ عن بيان
الاصول فقال الاصل ههنا ما يبتنى عليه بناء المجهول يقال ابتنيت
الدار بمعنى بنيتها عليه غيره كا ابتناء حسيا كابتناء البناء على
الاساس او عقليا كابتناء المعلول على العلة والمدلول على الدليل
ونحو ذلك فيشمل ما ذكر انما هو معناه اللغوي ونقل في
الاصطلاح الى الدليل كما نقل الى الراجح والقاعدة الكلية و
والمستصحب والمختار عند المحققين عدمه اى النقل لوجهين
الاول انه خلاف الاصل ولا ضرورة في العدول اليه لان الابتناء
كما يشمل الحسي يشمل العقلي فيحمل على المعنى اللغوي الشامل ويقيد
بالعقلي بالاضافة الى الفقه الذي هو معنى عقلي فيكون اصول
الفقه ما يبتنى هو عليه ولا معنى لمبتنى العلم الا دليله وما يتوقف
عليه دليله الثاني ان اصول الفقه اذا جعل لقبا يكون منقولا
فاذا حمل على الاول لا يكون فيه الا نقل واحد وهو النقل الى العلم
واذا حمل على الثاني يكون فيه نقلان نقل الى العلم ونقل الى الدليل
وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل ثم لما فرغ عن
تعريف اصول الفقه شرع في تعيين موضوعه فقال وموضوعه

اعلم ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اى احواله
التى تلحقه لذاته او لجزئه المساوى له او لامر خارج مساوى له فى الصدق
او فى الوجود فان المباين للشئ اذا كان مساويا له فى الوجود و وجود له
عارض قد عرض لحقيقة لكن الموضوع يوصف به ايضا كان ذلك من
الاحوال المطلوبة فى ذلك العلم الاول كالتكلم للانسان فان التكلم من
جزئيه دخل فيه والثانى كالادراك الامور الغريبة لجزئه الناطق
والثالث كالضحك له بالتعجب والرابع كاللون للجسم بالسطح
المباين له فى الصدق والمساوى له فى الوجود وما سوى ذلك
اعراض غريبة لا يبحث عنها فى العلم والمراد بالبحث عنها حملها
على موضوع العلم اما مطلقا نحو الدليل السمعى يثبت الحكم الشرعى
او مقيدا بعرض ذاتى نحو الدليل المؤول يفيد الظن او على نوع الموضوع
اما مطلقا نحو الامر يفيد الوجوب او مقيدا نحو الامر المقارن
بقرينة الاباحة يفيد الاباحة او على عرض ذاتى له نحو اما مطلقا
نحو الخاص يوجب الحكم قطعا او مقيدا نحو الخاص المأول يفيد
الظن او على نوعه اما مطلقا نحو المطلق يوجب الحكم مطلقا
او مقيدا نحو المطلق المقارن بما يوجب حمله على المقيد و على هذا
القياس فى السنة والاجماع والقياس اذا عرفت هذا فاعلم
انه اختلف فى موضوع الاصول فقيل انه الادلة والاجتهاد والترجيح
وقال الامام حجة الاسلام فى معيار العلوم موضوعه الاحكام
من حيث ثبوتها بالادلة وقال صاحب الاحكام انه الادلة
من حيث تستنبط عنها الاحكام واختاره المتأخرون لان

لان بعضهم جوزوا فيه تعدد الموضوع ومنعه بعض الائمة وعند المجوزين
الاصل عدمه وتقليل خلاف الاصل بقدر الامكان هو الاصل كما سبق
وقد امكن لان احوال الاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال
الادلة من حيث الاثبات وبالعكس لان الادلة هى المقدم فى الاعتبار
والحق انه الادلة السمعية لا مطلقا بل من حيث يثبت بها
الاحكام الشرعية والاحكام الشرعية لا مطلقا بل من حيث يثبت
بالادلة السمعية لا ما اختاره صاحب الاحكام خصه بالذكر لكونه
اقوى الوجوه المذكورة وانما قلنا ان الحق ذلك لان موضوع العلم
انما يجوز تعدده اذا كان المبحوث عنه اى مرجع المحمولات والوصف الذاتى
فى الحقيقة اضافة مخصوصة بان يكون العوارض التى لها دخل فى المبحوث عنه
وراجعة فى الحقيقة اليه بعضها ناشيا عن احد المضافين وعن الاخر
فموضوعه كلا المضافين وذلك لان حقيقة العلم انما هى المسائل
واتحاد العلم واختلافه انما هو باتحادها واختلافها ثم انها
لما تركبت من جزئين موضوع ومحمول مرجعها موضوع العلم ومحمولات
مرجعها الوصف الذاتى للموضوع كان المعتبر فى اتحادها اتحاد كل
من الجزئين بمعنى مناسبة التام وعدم اختلافه لا بمعنى عدم تعدده
وفى اختلافها اختلاف واحد منهما لان انتفاء التناسب يحصل بتجرد
ذلك بخلاف ثبوته وذلك مما لا يخفى ثم ان المحمولات اذا كانت
راجعة الى الاضافة المخصوصة يتعدد الموضوع البتة مع اتحاد العلم
والا فلا يتعدد الموضوع وان تعدد فلا يتحد العلم اما انها اذا
رجعت الى تلك الاضافة يتعدد الموضوع فلان الاعراض الملازمة لاحد المضافين

لما غايرت الاعراض اللازمة لكل منهما في الآخر بالنوع تلازم المتغايرين بالضرورة
ولا وجه لرجع احدهما الى الاخرى بالتاويل كما قيل في تاويل الاحوال
الاحكام انها الى احوال الادلة وقيل بالعكس لانه ترجيح
بلا مرجح وما قيل من سبق الادلة في الاعتبار يرد عليه
ان الاحكام لكونها مقصودة بالاثبات سابقة في الاعتبار
فلا ترجيح واما اتحاد العلم على ذلك التقدير فلان ماخذ الفصل
الداخل في حقيقة المسائل هو الحيثية عنه لما اتحد بالجنس وكان جامعا
بين الموضوعين لكونها اضافة واحدة بينهما اتحد كل من الجزئين
اما المحمول فقط واما الموضوع فلان المراد بالاتحاد التناسب التام
وبالاختلاف عدمه لا مجرد تعدد ولا شك ان الاضافة الجامعة
بينهما توجب تناسبهما المنافي للاختلاف فاذا اتحد المسائل
فيتحد العلم ضرورة واما عدم تعدد الموضوع على انتفاء ذلك
التقدير فلانه لو تعدد عليه فاما ان يتعدد بلا اشتراكهما في جامع
او باشتراكهما في جامع ذاتي او عرضي لا سبيل الى الاول بالاجماع وكذا الثاني
والثالث عند المحققين اما الثاني فلان الامور المتعددة
اذا اشتركت في جامع ذاتي كان الموضوع في الحقيقة ذلك الجامع
كما قال ابن سينا في الشفاء ان التشكلات المبحوث عنها
في الهندسة من التثليث والتربيع والتسديس ونحوها
لما كانت امورا تخيلية والمقدار المطلق الذي هو موضوع
الهندسة معنى جنسي بعيد عن الخيال اراد ابن سينا جعل معرف
الامور المخيلة للمعنى الجنسي البعيد عن الخيال في غاية الاشكال

في غاية الاشكال على موضوعه للمناسبة بناء على ان النوع اقرب
من الجنس الى الخيال واسهل على البال اقام انواع موضوع
الهندسة مقام موضوعها وقالوا موضوعها الخط والسطح والجسم
التعليمي تسهيلا للامر على المستدل واما الثالث فلان مجرد
الاشتراك في العرضي المطلق لا يكفي في الاتحاد والا لاتحد الفقه
والهندسة باعتبار كون موضوعهما فعل المكلف والمقدار
المشتركين في الموجودية والاشتراك في العرضي الخاص بنوع
كالصحة الخاص ببدن الانسان مثلا لا يشترط والا لما وقع
البحث في الطب عن احوال الادوية والاغذية ونحوهما
لانها لا تشارك البدن فيها بل في الانتساب اليها واعتبار ما
بينهما لا يفيد الانضباط لافضائه الى ان يتحد جميع العلوم العربية
الباحثة عن احوال الالفاظ باعتبار اشتراك تلك الالفاظ
في كون البحث عن احوالها والنظر فيها للاحتراز عن الخطاء
في اللفظ واما عدم اتحاد العلم ان تعدد الموضوع على انتفاء
ذلك التقدير فلانه تعدد موضوعه على اختلافه الموجب لاختلاف
المسائل الموجب لاختلاف العلم ولان تعدد الموضوع
وتنوعه يوجب تنوع الاعراض الذاتية وقد تقرر في موضعه
ان مجرد تنوعها اذا لم يرجع الى الامر الواحد يكون سببا لتعدد العلم
وان اتحد الموضوع فكيف اذا تعدد هذا التحقيق كلام صاحب
التنقيح بحيث يندفع عنه اعتراضات التلويح كما لا يخفى على من هو
منصف وبالتجنب عن التعسف متصف ثم لما فرغ عن

عن تعيين الموضوع شرع في تعيين الفائدة فقال وفائدته كل حكمة
ومصلحة تترتب على فعل تسمى غاية من حيث انها في طرف الفعل ونهايته
وفائدة من حيث ترتبها عليه واما الغرض ويسمى علة غائية ايضا
فهو ما لاجله اقدام الفاعل على الفعل والعلة لعليته فلا يوجد
في افعال الله تعالى لاستلزامه استكماله بالغير لان فاعليته تعالى لا يكون معللة
بذلك الغرض اذا عرفت هذا فاعلم ان فائدة الاصول وغايته
معرفة الاحكام الربانية بحسب الطاقة الانسانية لينال بالجريان
على موجبها السعادة الدينية والدنيوية وذلك لان هذا العلم
هو المتكفل ببيان حجية دلالة الادلة على الاحكام
اعني ما به يستلزم الدليل للمطلوب كالحد وشئ والاحكام للعالم وبيان
شرائط افادتها لها والامور المعتبرة في تلك الافادة ولو اجمالا
ولهذا احتيج الى علم آخر باحث عن خصوصيات الاحكام المستفادة
من الادلة التفصيلية فانحصر اي اذا كان بحث الاصول
عن احوال الادلة والاحكام انحصر المقصود اي من الفن
او من الكتاب لا المقصود من الفن او في الكتاب لان الاول
هو الغاية ولا وجه للانحصار فيما ذكر والثاني يتناول
المقدمة في مقصدين لبيان احوال الادلة والاحكام
وخاتمة لبيان احوال الاستنباط وما يتعلق به المقصد الاول
في بيان احوال الادلة الاربعة وهي الكتاب والسنة
والاجماع والقياس وجه الضبط ان الدليل اما وحي او غيره
والوحي اما متلو فهو الكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان

قول كل مجتهد في عصر فالاجماع والا فالقياس واما شرائع من قبلنا
فلحقه بالكتاب او السنة والعرف والتعامل بالاجماع والاستصحاب
والتحري عمل باحد الاربعة والعمل بالظاهر او الاظهر بالاستصحاب
والاخذ بالاحتياط بقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك
والقرعة لتطييب القلب بالسنة او الاجماع واثار الصحابة وكبار التابعين
بشبهة الحديث او بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم وقوله عليه السلام خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين
يلونهم الحديث وهو اي المقصد الاول الذي في الادلة مرتب على
اربعة اركان لبيان احوال الادلة الاربعة اجمالا الركن الاول في الكتاب
والقران في بيان حال الكتاب قدمه لشرفه
وافتقار البواقي اليه اعلم ان كلا من الكتاب والقران يطلق عند
الاصوليين على الكل والكلي المشترك بينه وبين كل جزء منه يدل
على المعنى لان بحثهم عنه من حيث كونه دليلا وهو بالجزء احتيج الى
تخصيصه بصفات مشتركة بين الكل والجزء المختصة بهما فاعتبر بعضهم
الاعجاز والانزال على الرسول والكتابة في المصاحف والنقل
بالتواتر قصدا الى زيادة التوضيح وبعضهم الاعجاز والانزال
لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القران بدونهما
في زمن النبي عليه السلام وبعضهم الانزال والكتابة والنقل
بالنسبة اليهم لان المقصود تعريفه لمن لم يدرك زمن النبوة
والكتابة والنقل بالنسبة اليهم من ابين اللوازم بخلاف
الاعجاز لانه مع كونه غير بيّن ليس شاملا للكل والجزء اذ المعجز

هو السورة او مقدارها كما في موضعه واقتصر بعضهم على النقل
في المصحف تواترا لانه يميز القرآن عن جميع ما عداه واورد انه
خصص بالحد لا يوافق غرض الاصوليين وان ابقي على عمومه يدخل فيه
لوقف الكلمة والاسمع قرآنا في الوقف وان خص بالكلام التام يخرج عنه
مركب ليس بتام مع انه قرآن يشتمل مما لا يجري عليه احكام القرآن واقول
اريد بعض منه دال على المعنى فيخرج حروف المباني ويدخل الكلمة ولا بد من دخولها
لان بحث الاصولي عن احوال الكتاب والسنة وبحثهما ليس الا من حيث كونهما دليلا
شرعيا والدليل عندهم ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري وبالجملة هو
ما يشتمل على وجه الدلالة كالعام الخاص وهو انما يكون كلمة او كلمتين
فصاعدا ولهذا بحثوا من احوال الخاص والعام والمشترك والمأول والحقيقة
والمجاز والامر والنهي والمطلق المقيد وحروف المعاني وغير ذلك من المفردات
وجعلوا من اقسام النظم الذي هو عبارة عن الكتاب ولانه بعض الكتاب من كلمات
القرآن اية كمدهامتان وكذا البعض الحرفي حقيقة البعض نحو ق وص ون
كما صرح به في كتب الفقه وان كان في كونها حروفا مناقشة لانها وان كانت
حروفا في الكتابة اسماء في العبارة كما صرح به صاحب الكشاف فلو لم يحمل على ما
ذكرنا لم يصح البحث والتقسيم ولا عد الكلمة اية ثم لا يعطى حكم القرآن
لكل كلمة او كلمتين فصاعدا ما لم يبلغ حد الاية عند اكثر الفقهاء فيجوز قراءته
على المحدث وتلاوته على الجنب وان دلت على حكم شرعي لكن
ذلك امر اخر متعلق بنظر الفقيه لا الاصولي ومما يدل على صحة ما قررنا
ان الامام شمس الائمة السرخسي بعد ما اورد التعريف في كتب الفقه
قال في الاصول ان ما دون الاية والاية القصيرة ليست بمعجز وهو

12

وهو قرآن يثبت به العلم قطعا فاتصاف الآية والاية القصيرة يشملان
الكلمة وتحقيق المقام ان كل كلمة من القرآن قرآن حقيقة لا حكما ولا عرفا
وكل اية قصيرة قرآن حقيقة وحكما لا عرفا وكل ثلاث ايات قصار او مقدارها
والامام ع قرآن حقيقة وحكما وعرفا فاعتبر الاصوليون الاول والثاني في المشهور
والامامان الثالث هذا غاية التحقيق للمقام بعون الملك العلام وهذا وقد اخترنا
ههنا تعريفا يوافق الغرض ويخرج عنه الحروف ويدخل الكلمة فقيل
وهو اي الكتاب المرادف للقرآن في عرف النظم وهو اللفظ الموضوع
لمعنى مفرد او مركب اخباري او غيره ان ترتيب الحروف والكلم المعتبرة فيه الاستعارة
اللطيف كيف لا يتعلق بمعنى واما ما هو على حرف واحد فمكتوب ومقلوب
والعبرة في التسمية بالكتاب انه المنزل خرج به النظم الغير المنزل كالاحاديث
الالهية والنبوية لان المراد بالمنزل المنزل بانزال الحامل وهو جبرئيل
عليه السلام على رسولنا عليه السلام خرج به النظم المنزل على غيره المنقول عنه
تواترا خرج به جميع ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقرآن
الشاذة سواء انقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود
رض نحو فصيام ثلثة ايام متتابعات والاحاد كما اختص بمصحف ابي
نحو فعدة من ايام اخر متتابعات ولان الكتاب مباحث خاصة غير مشتركة
بينه وبين ما عداه ومباحث مشتركة بينه وبين السنة اما المباحث
الخاصة بالكتاب فهي ان المنقول بلا تواتر سواء انقل بطريق
الشهرة او الاحاد ليس بقرآن لانه مما يتوفر الدواعي على نقله
لتضمنه التحدي والاعجاز ولكونه اصل سائر الادلة
والعادة تقضي بتواتر ما هو كذلك فما لم ينقل متواترا علم انه ليس

قطعا فهو اي اذا لم يكن المنقول قرآنا لكنهم اختلفوا فقيل يشترط التواتر
مطلقا سواء كان في جوهر اللفظ او في هيئته وقيل يشترط في الجوهر
لا الهيئة اعلم ان القراءات السبع منها ما يختلف به خطوط المصاحف
وهو المسمى بجوهر اللفظ نحو مالك وملك ومنها ما لا يختلف به وهو المسمى بالهيئة
وقبيل الاداء كالامالة وتخفيف الهمزة والتفخيم ونحوها فقيل كلها متواترة
لانها لو لم يكن متواترة لزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر واللازم باطل
وقيل كلها مشهورة واختاره صاحب البديع وظاهره مشكل وفصل بعضهم
فقال ما هو من الجوهر متواتر وما هو من قبيل الاداء لا يشترط فيه التواتر
لانه انما يشترط فيما لا يبعد كونها بعضا من القرآن كالحروف والكلمة
واما الهيئة المحضة فليست كذلك فلا يشترط تواترها واختاره
ابن الحاجب واكثر المحققين فان قيل اذا كان النقل بالتواتر
شرطا في كون المنقول قرآنا ظهر ان ما نقل سواء نقل بطريق الشهرة
او الاحاد ولا يعطى على البناء المجهول له حكم القرآن من اكفار جاحده
وجواز قراءته في الصلوة وعدم جواز مس المحدث والجنب
وافادة الحكم القطعي ونحو ذلك واني جاز العمل بمشهوره
اي بما نقل عنه عليه السلام بطريق الشهرة من الشاذ لا بالاحاد
لانه لا يخلو من ان يكون قرآنا او خبرا ورد بيانا للكتاب فالحق به
فانه خبر الخبر الواحد كذلك لا يحتمله وعلى التقدير من يجب
العمل به فان قيل وجوب العمل بالخبر الذي لا يتوقف على الشهرة
فما وجه اشتراطها ههنا وايضا الدعوى جواز العمل والدليل
افاد الوجوب فلا يكون مطابقة بينهما قلنا عن الاول

13

عن الاول المراد بالعمل ههنا ما يؤدي الى الزيادة على النص وهو نسخ لا يجوز
بخبر الواحد وعن الثاني ان الوجوب مستلزم للجواز وافادة الملزوم افادة
اللازم ومنا الخ نزاع الخصم في الجواز بمجرده وقال مالك والشافعي رحمهما الله
لا يجوز العمل به مطلقا لانه ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر يصح العمل به
اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل حتى قال الآمدي اجمع المسلمون على ان كل
خبر لم يصرح بكونه خبرا من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ليس بحجة ولا عبرة بكلام
من خالفهما واجيب بمنع اشتراط ذلك النقل ومنع انعقاد الاجماع عليه ثم لما
اورد ههنا اشكال وهو ان القرآن لو وجب تواتره وقطع بكون غير المتواتر
غير قرآن لكفرت احدى الطائفتين من المالكية والشافعية الاخرى
في بسم الله الرحمن الرحيم الواقع في اوائل السور واللازم منتف واما
الملازمة فلانه ان تواتر فانكاره نفي لقرآنيته ما كونه قرآنا ضروريا
والا فالقول به اثبات القرآنية لما عدم كونه قرآنا ضروريا وكلاهما مظنة
اراد الاكفار واما انتفاء اللازم فلانه لو وقع لنقل والاجماع على عدم الاكفار
ان يدفعه فقال ولقوة الشبهة اراد بالشبهة ما يشبه الدليل وليس بدليل
في اعتقاد الخصم ولقوتها خفاؤها بحيث لا يطلع عليه الا بامعان
النظر حتى يعتقد به صاحبها ما ليس في التسمية اي قوة الشبهة الحاصلة في
بسم الله الرحمن الرحيم الواقع في اوائل السور راجحة على البسملة الواقعة
في اثناء سورة النمل اعني قوله تعالى حكاية اخبارا عن بلقيس انه من
سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فانه بعض آية بالاتفاق حتى يكفر
جاحده بمنع الاكفار المشهور التكفير والاكفار راجح وفصيح من الطرفين
اي طرفي الشافعية والمالكية فان الفرقة الاولى قائلون بقرآنيته و

والثانية ينفونها واما الخفية فالمشهور من قدمائهم انه ليس بقرآن الا في
متاخريهم ذهبوا الى ان الصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله انه آية من القرآن
انزلت للفصل والتبرك بين السور وتلخيص الجواب ان الاكفار انما يصح لو لم يتم
في كل من الطرفين شبهة قوية بالمعنى المذكور بحيث تخرج ذلك الطرف من حد
الوضوح الى حد الاشكال حتى يعد صاحب كل منهما مغلطا عند الاخر وقد تحقق
ههنا فلا اكفار ومما يوضح انا قد اكفرنا المجسمة المصرحين بكونه تعالى جسما
متصفا بصفات الاجسام دون المتسترين بالبلكفة لان شبهة الاولى
من الضعف بحيث لا يخفى فسادها على من له ادنى مسكة بخلاف شبهة الثانية
وهذا التحقيق مما قال المحقق عضد الملة والدين في شرح مختصر ابن الحاجب الجواب
لا نسلم الملازمة وانما يصح لو لم يكن لكل من الطرفين الا القوم فيه شبهة قوية تخرجه
عن حد الوضوح الى حد الاشكال واما اذا قويت عند كل فرقة الشبهة
من الطرف الاخر فلا يلزم التكفير وبه يندفع ما قيل فان قيل ادنى درجة
الشبهة القوية ان تورث شكا او وهما فلا يبقى الطرف الاخر قطعيا
قلنا هي قوية عند من يتمسك بها واما عند الخصم فمن الضعف بحيث
لا يفيد شيئا ثم قيل هذا ولكن كلام الشارح صريح في انه قد قويت
عند كل فرقة الشبهة من الطرف الاخر واما المباحث المشتركة بين الكتاب
والسنة فهي انه اي الكتاب ههنا اسم للنظم المجرد عن اعتبار المعنى ولا
للمعنى المجرد عن اعتبار اللفظ ولا للكلام بمعنى الصفة القديمة المنافية
للسكوت والافة لان شيئا منها لا يلائم غرض الاصولي ولا المجموع من النظم والمعنى
لان كونه عربيا مكتوبا بالمصاحف منقولا بالتواتر ليس صفة للمجموع
وايضا الاعجاز يتعلق بالبلاغة ولا يوصف بها الا اللفظ باعتبار افادته

افادة المعنى فظهر انه اسم للنظم الدال على المعنى واما قول الشارح رحمه الله انه اسم
للنظم والمعنى جميعا فلدفع التوهم الناشئ من قول ابي حنيفة رحمه الله بجواز القراءة
بالفارسية في الصلوة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة فان قيل القول
بانه اسم للنظم الدال على المعنى يدفعه ايضا قلنا نعم الا انه يشعر بعدم كون المعنى
ركنا اصليا فلا يلائم غرض ابي حنيفة رحمه الله والمقصود توجيه كلامه فان قيل
ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم في القرآن وهو عينه على التحقيق او جزؤه
على التصحيح وعدم صدق الحد على النظم المنقول عليه مع كونه جامعا كما عرفت
وان لا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة اذ النظم غير لازم عنده قلت
الامام نختار الاول وانما يلزم لو لا زمان اذا لم يعتبر النظم بحال وليس كذلك فان الامام
اقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا تقديرا وان لم يكن
تحقيقا او الثاني قوله يلزم عدم فرضية قراءة القرآن في الصلوة قلنا
لا نم جوازها متعلق بقراءة القرآن المحدود بل هو متعلق بقراءة القرآن
بمعناه والامام حمل قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن على وجوب رعاية
المعنى دون اللفظ لدليل لاح له قال الامام فخر الاسلام في شرح المبسوط ان
نوح بن مريم روى رجوع ابي حنيفة رحمه الله الى قولهما رح قال وهو الاصح واعلم
ان النظم الدال على المعنى اربعة اقسام باربع اعتبارات فان علماءنا اعتبروا
في النظم تقسيما يعم مفرده ومركبه اما الاول فعلى كونه مفردا والمركب
كليته واما الثاني فلملاحظة الاعتبارات من اول وضع الواضع
الى اخر فهم السامع فان اداء المعنى باللفظ الجاري على قانون الوضع مستند الى
وضع الواضع ثم دلالته اي كونه بحيث يفهم منه المعنى ثم استعماله ثم فهم المعنى
فاللفظ بتلك الاعتبارات الاربع اربعة اقسام بحسب احوال ترجع الى موقعه للكلام

الشرعية فان الاصولي لا يبحث عن احوال النظم مطلقا بل عن احوال اقسامه
التي لها مدخل في افادة تلك الاقسام الاحكام الشرعية وتلك الاحكام تختص الاحوال الخ
بحكم الاستقراء التي عرفت في احوال الاربعة اقسام وهذا هو مراد فخر الاسلام
بقوله فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع لا ما قال الشارح انه احتراز عما
لم يتعلق به معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها لان فيه التعرض
بما يجب تركه وترك التعرض بما يجب ذكره اما الاول فلوجود اقسام التقسيمات
في القصص وغيرها واما الثاني فلان في ذكر مجرد الاقسام تعرضا للموضوع وهو
لا يكفي بل يجب التعرض للاعراض الذاتية ايضا لان النافع في معرفة احكام
الشرع علم الاصول وهو انما يحصل بها لا بالموضوع فقط ولا التعرض
لها الا ذكرنا ثم ان كلا من تلك الاقسام الاربعة ينقسم الى اربعة اقسام باربع
تقسيمات الا الثاني فانه مختص بالكتاب حاصل باعتبار متمم لها
وضعه اي اللفظ له اي للمعنى قدمه لان النظر في اعتبار انما هو الوضع
والباقي متفرع عليه وهو اي الاول والمراد الاقسام الحاصلة من هذا التقسيم
اربعة لان اللفظ ان كان موضوعا لواحد حقيقي او اعتباري على الانفراد
فهو الخاص وان كان موضوعا لواحد مشترك بين افراد غير محصورة مستغرق
لها فهو العام وان كان موضوعا للكثير بوضع كثير فهو المشترك وان كان موضوعا
لكثير غير محصور بوضع واحد بلا استغراق فهو الجمع المنكر او رده بدل المأول
لا ان اطلاق المأول ليس باعتبار الوضع وان بقي تناوله الوضعي وضعيف
الحكم الى الصيغة لان المعدود من اقسام الوضع ليس مطلق المأول بل المأول
من المشترك الذي يرجح بعض معانيه بالتأمل في نفس الصيغة وملاحظة
الوضع كما اذا قيل القروء في قوله تعالى ثلاثة قروء بمعنى الحيض لا الاطهار

لا الاطهار لان هذه الصيغة تدل بالوضع على الاجتماع وهو يناسب الحيض
لا الطهر بل المتخلف فيه وضرورة في اعتبار الجمع المنكر للاستقلال بالوضع عدم
انه واجه في سائر الاقسام ثم المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي فيدخل
في العام النكرة المنفية لان لها وضعا نوعيا وكون عمومها عقليا ضروريا
بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لا ينافي ذلك وبالكثرة
مقابل الوحدة فيشمل المعنيين فصاعدا او بغير الافراد غير محصورة ان لا يكون
في اللفظ دلالة على الانحصار في عدد معين فيدخل في العام السموات
ونحوه التقسيم الثاني حاصل باعتبار دلالته اي اللفظ عليه اي المعنى
قدمه على التقسيم الحاصل باعتبار الاستعمال لانه كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى
مقدم على الاستعمال فما يتعلق به يجب ان يقدم على ما يتعلق بالاستعمال وضوحا
وخفاء اي من جهتهما وهو اي الثاني والمراد الاقسام الحاصلة من هذا
التقسيم ثمانية اربعة باعتبار الوضوح واربعة باعتبار الخفاء وقد يتفق
ان ذكر الاربعة الاخيرة ليبين الاولى اذ بضدها تتبين الاشياء وليس كذلك
لان لها احكاما خاصة بها كما سيبين في موضعها ان شاء الله تعالى
نعم في عدة المتشابه من هذه الاقسام كلام يأتي في موضعه ان شاء الله تعالى
ووجه الضبط ان اللفظ ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التأويل
او التخصيص اولا فان احتمل فان كان ظهوره لمعناه بمجرد صيغته فهو الظاهر
والا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل
فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي
وان لنفسها فان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان بيانه
مرجوا فهو المجمل والا فهو المتشابه التقسيم الثالث حاصل باعتبار استعماله

اي اللفظ فيه اي المعنى وهو اي الثالث والمراد قسما اربعة كالاول
لان اللفظ ان استعمل فيما وضع له فهو الحقيقة والا فهو المجاز وكل منهما ان ظهر
مراده فهو الصريح وان استتر فهو الكناية التقسيم الرابع حاصل باعتبار الوقوف
اي اللفظ عليه اي المعنى وهو ايضا اربعة لان اللفظ ان دل على المعنى بالنظم
فان كان سوقه له فهو الدال بعبارته والا فهو الدال باشارته وان لم يدل
عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم بدلالته والا فهو الدال باقتضائه
والعمدة في جميع ذلك الاستقراء وما ذكر من وجه ضبط لتقليل الانتشار
وتسهيل الاستقراء فان قيل من حق الاقسام التباين والاختلاف
وبعض هذه الاقسام يصدق على بعض قلنا لا يلزم في كل تقسيم التباين
الحقيقي بين الاقسام بل يكفي التقابل بينهما ولو بالحيثيات والاعتبارات
لا سيما في التقسيمات المتعددة بالاعتبارات المختلفة كما في هذا المقام
وكتقسيم الاسم الى المعرب والمبني واخرى الى المعرفة والنكرة مع التداخل
بينهما وبعدها اي بعد هذه الاقسام امور اربعة ليست باقسام لانها لا تصلح الا
للفظ كما لا يخفى تشتمل الكل اي تعتبر في كل واحد من الاقسام البقية وهي
ايضا اربعة الاول معرفة مآخذها اي معانيها الوضعية التي اخذت هي منها
كالخاص مثلا فانه مأخوذ من قولهم اختص فلان بكذا اي انفرد ولم يتعرض
في هذا الامر في المتن لقلة جدواه في نظر الاصولي مع كونه مستقصى في
المطولات والثاني معرفة معانيها اي حقائقها الشرعية وحدودها
الاصطلاحية والثالث معرفة ترتيبها اي تقديم بعضها على البعض عند
التعارض والرابع معرفة احكامها اي الاثار المتعلقة بها من اثبات الحكم
قطعا او ظنا او نحو ذلك فاذا ضربت هذه الاربعة الى الاقسام العشرين

العشرين يبلغ الاعتبارات الى ثمانين وبعضهم قد امعن النظر فادعى
انها تبلغ الى سبعمائة وثمانية وستين وذلك لان اقسام النظم اربعة
منها مختصة بالمفرد وهي اقسام الوضع وثمانية منها مختصة بالمركب وهي
اقسام الظهور والخفاء واربعة مشتركة بينهما وهي اقسام الاستعمال والاشتراك
بينهما تعتبر في الاقسام الاثني عشر فيصير الاقسام ثمانية واربعين ثم استعارة
الاحكام الشرعية من كل واحد من الثمانية والاربعين اما بالعبارة
او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء فهذه معتبرة في كل واحد منها
من الثمانية والاربعين فيصير المبلغ مائة واثنين وتسعين قسما وفي كل واحد
منها الاعتبارات الاربع الاخيرة فيصير المبلغ سبعمائة وثمانية وستين اما الخاص
فهذا شروع في تفسير الاقسام فاللفظ وضع خرج به الالفاظ الغير الموضوعة
وان دلت عقلا لمعنى واحد حقيقة او اعتبارا قيد خرج فيه اسماء العدد ويخرج به
المشترك دون العام على الانفراد اي عدم المشاركة بين الافراد المتعددة
نوعا او جنسا قيد خرج التثنية ومنه الفصل والحرف ما لم يشترك لفظا و
ويخرج العام والجمع المنكر فينطبق الحد على المحدود وهو اي ذلك المعنى
في الاسم قيد به لان التعيين والنوعية والجنسية لا تتأتى في الفعل
والحرف عين اي معين متشخص لا يقبل الاشتراك اصلا كزيد فان
معناه جزئي حقيقي او ذلك المعنى نوع مشترك بين الافراد وفي الجملة
كرجل ومائة او ورد شاهد اشارة الى ان اسماء العدد من الواحد
بالنوع او ذلك المعنى جنس اي اكثر شيوعا بالنسبة الى النوع كالانسان
فانه اكثر شيوعا من الرجل وهذا الاطلاق على اصطلاح اهل الشرع
دون الفلاسفة وانما اختار هذا الترتيب مخالفا للقوم لانه المناسب

للخاص كما للخفي وحكمه اي اثر الخاص الثابت به انه اي الخاص من حيث هو هو
مع قطع النظر عن الامور الخارجية فانه قد يكون بحسب العوارض خفيا
يوجب الظنية يفيد مدلوله قطعا اي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ
عن دليل وشبهة تام لو تخصيص او تجوز وهو ارادة الغير لا الاحتمال بمعنى صلاحية
اللفظ لان يراد به الغير لانه باق حتى لو انقطع بعض الالفاظ مفسرا فالقطع
يجتمع مع هذا الاحتمال لا المحتمل او بيانا تفسيرا لانه اما لاثبات الظهور وهو
حقيقة او لازالة الخفاء وهو لازمه وكلاهما باطل لان الخاص بين فيؤدي
الى اثبات الثابت او ازالة الزائل فان قيل الخاص قد يكون مبهما يحتاج
الى تبيين المراد منه قلنا الخاص من حيث هو خاص لا يكون مبهما وانما الابهام
بحسب العوارض ثم الشبهة العقلية بحث قيد الحيثية ثم لما ذكر قطعية
اراد ان يفرع عليه فروعا فقال ولذا اي لافادة الخاص مدلوله قطعيا
جعل الخلع طلاقا لا فسخا فانك ستعرف ان المذكور في اية الخلع لفظ الطلاق
وان حكم اعتباره في ذكر افتديها بطريق بيان الضرورة فبعد ما اعتبر بائنا في
رابع لكنه يفيد مدلوله قطعا لكونه خاصا فلا يكون بمعنى الفسخ كما روي عن الشافعي
لان فيه ابطالا لعمل الخاص فاذا ظهر كونه في هذا الباب فالاعتداد عن ذكره
بان كونه من هذا الباب ليس بظاهر ولهذا ايضا صح طلاق المختلعة اي
ايقاع صريح الطلاق على المراة بعد الخلع وذلك ان الله تعالى ذكر الطلاق
الذي يكون قربتين بقوله الطلاق مرتان ثم ذكر افتداء المراة بقوله فان
خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به اي لا اثم على الرجل
فيما اخذ ولا على المراة فيما افتدت به نفسها وفي تخصيص فعلها في الافتداء
بعد جمعهما في انه لا يقيما تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه

17

لانها لا تختص بالافتداء الا به فكان الفصل في هذا بيانا لنوعيه اعني بمال وبدونه
ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانت بمال او لا فكانه قال فان طلقها
بعد الطلقتين اللتين كلتاهما او احدهما خلع فدل على شرعية الطلاق
بعد الخلع عملا بموجب الفاء فمن تعليق الفاء باول الكلام يجعل الخلع فسخا
وذكره اعتراضا كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله ترك العمل بموجب الفاء
وهو التعقيب ولهذا ايضا وجب على الزوج مهر المثل بالعقد الصحيح بلا تسمية
المهر في المفوضة بكسر الواو وهي التي اذنت لوليها ان يزوجها من غير
تسمية المهر او على ان لا مهر لها لا التي زوجت نفسها بلا مهر لانها لا يكون
محلا للخلاف في ان نكاحها عند الشافعي فسخ بخلاف الاولى فان نكاحها صحيح
بالاتفاق وانما الخلاف في موجب المهر وهو الدخول عنده ووجود العقد عندنا
لنا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم فان الباء خاص
معناه الالصاق فيدل قطعا على امتناع انفكاك الابتغاء اي العقد الصحيح
عن المال فالقول بالانفكاك كما ذهب اليه الشافعي ابطال لعمل الخاص وانما
عدل عن تقرير فخر الاسلام ومن تبعه ان الابتغاء لفظ خاص لان الذي
يبطل في المفوضة ليس هو الابتغاء بل اقتران المال والتصاق به وههنا
ابحاث الاول ان الابتغاء مذكور مطلقا عن الالصاق بالمال في قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم والمطلق عندنا لا يحمل على المقيد الثاني ان ابطال
موجب الخاص يلزمكم ايضا لانكم قيدتم وجوب مهر المثل بالدخول او الموت
فلم يلصق وجوب المال بالعقد الثالث ان محصل الاستدلال هو
ان الله تعالى احل الابتغاء الصحيح ملصقا بالمال فمقتضى هذا ان لا يكون
الابتغاء المنفك عن المال صحيحا لا ان يكون صحيحا ويستوجب الثبوت فيما انتفى

او سكت عنه والجواب عن الاول ان المطلق مع المقيد في حكم يحمل
على المقيد عندنا ايضا اذا اتحد الحكم والحادثة ودخل المطلق والمقيد على
الحكم المثبت كما سيأتي وههنا كذلك وعن الثاني انا لم نقيد وجوب المهر
بما ذكر بل الوجوب متحقق قبله بالعقد وانما المقيد به تقرره في الذمة
وهو غير الوجوب وعن الثالث ان قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء
ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة دل على تحقق الطلاق بدون
سبق فرض المهر وهو انما يترتب على النكاح الشرعي فاذا صح النكاح بدون
تسمية المهر وجب ان يحمل الآية التي نحن فيها على ما حملناها عليه ولذا ايضا
بطل تأويل القروء جمع القرء بفتح القاف وضمها والاول افصح بالاطهار دون
الحيض في آية التربص وهي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء
وقد اوله الشافعي رحمه الله بالاطهار فابطل موجب خاص هو الثلثة بالرأي
وذلك لان الطلاق المسنون ما يكون في الطهر والطهر الواقع فيه الطلاق محسوب
عنده فينقضي العدة ببقية ذلك وطهرين بعده فينقص العدد عن الثلثة
لان بعض الطهر ليس بطهر لغة لانه اسم لما يتخلل بين الدمين بخلاف ما لو اريد بالحيض
اذ يجب عليها التربص بثلثة حيض كوامل فان قيل قد اوجبتم ثلاث حيض
وبعضها فيما اذا طلقت في الحيض وموجب العدد كما يبطل بالنقصان يبطل بالزيادة
قلت لما وجب تكميل الحيضة الاولى بشيء من الرابعة جعلت بتمامها ضرورة
ان الحيضة الواحدة لا تتجزى حكما على ان الكلام في الطلاق المسنون وهو الواقع
في الطهر كما اشرنا اليه فان قيل ان الثلثة تدل على تذكير المضاف اليه
فيحمل على الطهر لان الحيض مؤنث قلنا ذلك بالنظر الى لفظ القرء فانه مذكر
ثم لما فرغ عن فرع اراد ان يدفع بعض ما اورد على الاصل فقال وحلية الزوج

18

الزوج الثاني اعلم ان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين اختلفوا في ان الزوج الثاني
هل يهدم حكم ما مضى من الطلاق واحدا كان او اكثر حتى اذا ملكها الزوج الاول
ملكها بحل لا يزول الا بثلث تطليقات او لا فذهب بعضهم الى الاول واختاره
الامام وابو يوسف وبعضهم الى الثاني واختاره محمد والشافعي وزفر رحمهم الله وجه
الثاني انه لو هدمها لاثبت حلا جديدا واللازم باطل والملزوم مثله واما الملازمة
فلان هدم حكم الحرمة وهدمها لا يكون الا باثبات الحل واما بطلان اللازم فلانه لو اثبت
لزم ترك العمل بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره لان حتى خاص في الغاية وان الغاية
في انتهاء ما قبلها لا لاثبات حكم لما بعدها فالزوج الثاني يكون غاية للحرمة ان يبقى
لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات بني آدم
خالية عن المحرمات ولو سلم انها تثبت لكنه بعد وجود المغيا وهو الثلث
لا قبله فلا يكون هادما لما دونها والنظير ذلك كما لو حلف لا يكلمه في رجب
حتى يستهل ابتداءه فاستهل شيء قبل رجب لغت حتى لو كلمه في رجب قبلها حنث
ونحن نقول في اثبات حقية اللازم محللية الزوج الثاني اي اثباته الحل ليس
بقوله تعالى حتى تنكح ليلزم ما ذكر بل باشارة حديث العسيلة وهو ان امرأة
رفاعة قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان رفاعة طلقني ثلثا فتزوجت
بعبد الرحمن بن زبير فلم اجد معه الا مثل هدبة واشارت الى هدبة ثوبها
تتهمه بالعنة فقال عليه السلام اتريدين ان تعودي الى رفاعة فقالت
نعم فقال عليه الصلوة والسلام لا حتى تذوقي من عسيلته ويذوق من عسيلتك
وهذا الحديث عبارة في اشتراط الوطي في التحليل لكونه مسوقا له كما سيأتي
ان شاء الله تعالى واشارة الى كونه محللا لانه عليه السلام جعل عدم العود
وهو الرجوع الى الحالة الاولى بالذوق فاذا وجد الذوق انتفى عدم العود

ثوبها

فاذا انتهى ثبت العود لا لواسطة وهو حل جاء قطعا ليس مثل الحل الثابت
بالسبب البعيد فيستند الى الذوق بالضرورة فظهر الفرق بين حجة في الآية
وحجة في الحديث وباشارة حديث اللعن وهو قوله عليه السلام لعن الله
المحلل والمحلل له فانه بعبارته في ذمهما واثبات خستهما لانه عليه الصلوة والسلام
ما بعث لعانا واشارة الى انه مثبت للحل لان المحلل من يثبته وهو وان كان
مدلول اللفظ لكن الكلام لم يسبق له فيكون اشارة فان حقيقة اللازم
اراد ان يجيب ان قوله عليه السلام حتى يثبت المطلق فقال وهدمه اي هدم الزوج
الثاني في حكم ما دون الطلقات الثلث بدلالة الحديث الثاني فانه لما افاد
باشارته كون الزوج الثاني هادما للحرمة الغليظة افاد كونه هادما للحرمة
الخفيفة بطريق الاولى وهو معنى الدلالة فان قيل لم يلزم اثبات الثابت
قلنا انما يلزم لو اثبت في المتنازع فيه الحل الكامل ابتداء وهو ثم
بل يكمل الحل ويزيده كزيادة الحرمة في ظهارها بعد ظهار ويمين بعد يمين
ولو سلم فانما يستحيل اذا اجتمع الاصل والزائد وليس كذلك فانه
لما اثبته بما فيه من الفائدة ولم يمكن ازدياد الطلاق على الثلث
شرعا اقتضى ثبوت الثاني انتفاء الاول اذ لا فائدة فيه كتجديد البيع
بثمن غير الاول او نقول يتداخل الحلان تداخل العدتين وهذا الحديث
وان كان من الآحاد ولكنه لا يخالف مقتضى الكتاب فيجوز العمل فيما
سكت عنه كما ان اشتراط دخوله اي كون دخول الزوج الثاني شرطا
في محللية بعبارة الحديث الآخر بالاتفاق فان حديث العسيلة انما
سيق لافادة اشتراط دخوله فيكون عبارة فيه وقد فهم التحليل من
اشارته كما سبق وهذا الحديث لشهرته يزاد به على الكتاب والحاصل انا

بكمل بدل

لانا استدللنا على مطلوبنا باشارة حديث استدل الخصم به بعبارته على
مطلوب متفق عليه بيننا وبينه لا يخفى تحكم متعلق بجميع ما سبق اما
ان المحللية والهدم ليسا فقط مما سبق واما ان اشتراط دخوله ليس
فعلى تقدير ان يكون النكاح في الآية بمعنى العقد كما اختاره المتأخرون
بقرينة اسناده اليها فانها لا تستحق الوطى لا الوطى كما اختاره
القدماء اسند الى الاباحة حقيقة فيه والاسناد مجازي باعتبار معنى
التمكين وارتكابه اولى من ارتكاب مجازين لغويين في النكاح والزوج
وذلك لانا لا نم انه مجاز في العقد لجواز ان يكون حقيقة متنوعة فيه ولو سلم
فالاسناد الوطى اليها ولو باعتبار معنى التمكين لا يكاد يستعمل كيف ولو جاز
ذلك لجاز الراكب في المركوب والضارب في المضروب بخلاف الزنا
فانه اسم للتمكين المقارن بالوطى الحرام فارتكابهما اولى من
ارتكابه وتحقيق هذا المبحث على هذا التحرير من عون الله الملك القدير
الحمد لله ملهم الصواب واليه المرجع والمآب قيل وبطلان عصمة
المال المسروق باطلاق قوله تعالى جزاء الا بقوله تعالى فاقطعوا
قال الامام فخر الاسلام رح فان الشافعي القطع لفظ خاص وضع لمعنى
مخصوص فاني ينفي ابطال عصمة المال عملا به فقد وقعتم في الذنب
ابيتم والجواب ان ذلك ثبت بنص معروف به عندنا وهو جزاء بما
كسبا لان الجزاء المطلق اسم لما يجب لله تعالى مقابلة فعل العبد
وانه ما يجب لله تعالى بدل على خلوص الجناية الواقعة الى الجزاء واقعة
على حقه تعالى ومن ضرورته تحول العصمة اليه وفيه بحث

لانه الايراد من قبيل الشافعي ان ينحل هذا الاحتياج في دفعه امثل هذا التخلف
بل نقول حجتنا قوله عليه السلام لا تحزم على السارق بعد ما قطعت يمينه
اذ اثبات حكم سكت عنه النص بخبر الواحد جائز بلا خلاف فان
قيل النص جعل القطع جميع الموجب فاذا انتفى الضمان بالحديث يكون بعضه
وذا لا يجوز بخبر الواحد قلنا المناسب للموجبية هو الضمان فجعل انتفائه
من الموجب من فنون الوضع ولو سلم فان اريد بالنص قوله تعالى فاقطعوا
كما هو المستفاد منه بالتخصيص بالذكر من غير تعلق له بالخاص والكلام فيه
وان اريد قوله تعالى جزاء الكان هذا الكلام ما اخذه غير ما نقل عن الشافعي
رح والمقصود تصحيح وبالجملة هذا الكلام لا يخلو عن اضطراب ولهذا اصل
ومنه اي من الخاص الامر قدمه على النهي لان المطلوب به وجودي
وبالنهي عدمي والامر اشرف ولانه اول مرتبة ظهرت لتعلق الكلام
الازلي اذ الموجودات كلها وجدت بخطاب كن على ما هو المختار فيكون
متقدما على سائر المراتب وقدمهما على غيرهما اذ بهما تثبت اكثر الاحكام
وعليهما مدار الاسلام وبمعرفتهما يتميز الحلال عن الحرام وهو
لفظ احترازا عن نحو الغمز والاشارة طلب به الفعل على سبيل الاستعلاء اي
ذلك اللفظ الفعل لم يقل اريد به لان ارادة الامر وقوع
المامور به لئلا يلزم منه ما هو مخالف ان يطلب ليس بشرط عند اهل السنة
كما سيأتي ان شاء الله تعالى ولم يقل يطلب به لئلا يلزم منه ما هو من شانه
ان يطلب به الفعل فيدخل فيه الصيغ المستعملة في التهديد والتعجيز والتسخير
ونحو ذلك والصادرة عن النائم والساهي والحاكي وخرج به
الصيغ المستعملة في الندب او الاباحة فانها لا تسمى امرا كما سيأتي

كما سيأتي او موضعه حال من به اي طلب ذلك بموضعه اي الطلب الفعل خرج به اللفظ
الموضوع للاخبار عن طلب الفعل مثل اطلب منك الفعل الاستعلاء متعلق بطلب
اي طلب به على جهة عد الطالب نفسه عاليا وان لم يكن في الواقع كذلك خرج به
الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع والتساوي فانطبق التعريف
على المذهب ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى على سبيل
الاستعلاء افعل ولهذا ينسب الى سوء الادب فقول فرعون
لقومه ماذا تأمرون مجاز بمعنى تشيرون او تشاورون او اظهار
التواضع لهم لغاية دهشته من موسى عليه السلام هذا والمشهور في
التعريف قول القائل لمن دونه او لغيره استعلاء افعل وعدل عنه
ههنا لوجوه الاول ان اريد بالقول معناه المصدري التكلم بالصيغة
فلا يلائم غرض الاصولي لانه يبحث عن الادلة ولا يناسب جعله من اقسام
الخاص لانه لفظ وان اريد المقول لا يبقى لقوله افعل معنى يعتد به لانه
هو المقول الثاني انه ان اريد الامر على اصطلاح العربية فالتعريف
غير جامع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء لمن دونه قد يكون للتهديد
والتعجيز ونحو ذلك ويصدر عن النائم والساهي والمبلغ والحاكي وشيء
منها لا يسمى امرا وان اعتبر معنى الطلب ليخرج الصيغ المذكورة فهو مع
كونه عناية في التعريف بحيث لا يساعدها العبارة لا يخرج صيغ الندب
والاباحة كما لا يخفى وان اريد الطلب على سبيل الجزم كان تكلفا على تكلف
الثالث ان المراد بافعل مبهم لا يليق بالتعريف ولهذا اختلفوا فيه
فقيل انه كناية عن كل ما يدل على الطلب من صيغ اية لغة كانت
وقيل المراد به ما يكون مشتقا من مصدر اشتقاق افعل من فعل

[illegible]

وقيل انه علم جنس للامر من لغة الوب كفعل يفعل لكل ما بني للمفعول .
من الفعليين ويختص مراده اي المراد بالامر بمعنى امر ، وهو اي ذلك
المراد الوجوب لا الندب والاباحة وغير ذلك للنص اما الكتاب فقوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم
فان المفهوم منه التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب ان يكون
مخالفة الامر حراما او تركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد واما
الحديث فقوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وهو
دليل على ان المراد بالامر الوجوب فان المشقة انما تلحق به لا بالندب
وغيره بصيغة مستقلة يختص اي يقصد الصيغة على ذلك المراد بحيث لا يفهم
منه الندب والاباحة وغيرهما خاصته به اي بذلك المراد يعني يكون المراد مقصورا
على تلك الصيغة بحيث لا يفهم من غيرها واستدل على الاختصاص الاول بوجوه
واشار الى الاول بقوله للنص من قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
ذمهم على ترك الامتثال بالصيغة المطلقة فدل على كونها للوجوب فقط
والى الثاني بقوله والاجماع يعني الاتفاق على الاستدلال بصيغة الامر
على الوجوب فقط فان العلماء لا يزالون يستدلون بصيغة الامر المطلقة
عن القرائن على الوجوب لا غير وليس ذلك الا دليلا على اختصاصها
بالوجوب والى الثالث بقوله والمعقول يعني الاستفادة من موارد
اللغة لا اثباتها بالقياس او الترجيح بالراي فان المولى يعد عبده الغير
الممتثل لامره عاصيا وما ذلك الا بتركه الواجب واستدل على الاختصاص
الثاني بقوله ولان الاصل من خواء العبارة بالملحق يعني ان اللفظ اذا
اذا وضع لمعنى وقصد به افادته فالاصل وفائه به وعدم قصوره

وعدم قصوره منه كصيغ الماضي والحال والاستقبال وهو انما يكون
بانحصاره فيه حتى لو فهم منه غيره ايضا لم يكن هو وافيا به بل قاصرا عنه
ولا يعدل عن ذلك الا لضرورة ولا ضرورة ههنا فلا يعدل ثم فرع على
كون المراد بالامر هو الوجوب وعلى كل من الاختصاصين فرعا اشار
الى فرع الاول بقوله فلا يكون المندوب مأمورا به اعلم انهم اختلفوا في
ان الندب هل هو ايضا مراد بالامر بان يكون مشتركا بينه وبين الايجاب
لفظا ومعنى حتى يكون المندوب مأمورا به حقيقة وان كانت الصيغة
مجازا فيه اولا فذهب القاضي ابو بكر وجماعة الى الاول لوجهين
الاول ان المندوب طاعة اجماعا والطاعة فعل المأمور به الثاني
اتفاق اهل اللغة على ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وامر ندب
ومورد القسمة مشترك والجواب عن الاول انه انما يتم على راي
من يجعل الامر للطلب الجازم او الراجح واما من يخصه بالجازم فكيف
يسلم ان كل طاعة فعل المأمور به بل الطاعة عنده فعل المأمور به
او المندوب اليه الثاني ما تعلق به صيغة افعل للايجاب او الندب
وعن الثاني انه انما يتم لو كان مراد اهل اللغة تقسيم ما يطلق
عليه لفظ الامر حقيقة وليس كذلك بل مرادهم تقسيم صيغة تسمى
امرا عند النحاة فان معنى كلامهم بدليل تقسيمهم الامر الى الايجاب
والندب والاباحة وغيرها مما لا نزاع في انه ليس بمأمور به
حقيقة وذهب الكرخي والجصاص وشمس الائمة السرخسي وصدر الاسلام
ابو اليسر والمحققون من اصحاب الشافعي رحمه الله الى الثاني لانه لو كان
مأمورا به لكان تركه معصية قال تعالى افعصيت امري فالمندوب ليس

مندوبا بأن يكون واجبا والاول أن السواك مندوب وليس بمأمور به لقوله عليه
الصلوة والسلام لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك وأيضا المندوب
لا مشقة فيه وفي المأمور به مشقة بالحديث واعلم أن الامام فخر الاسلام
وان لم يصرح بكون المندوب غير مأمور به لكن فهم من كلامه وهو الحق
يشهد به تتبع كلامه واشار الى نوع الاختصاص الاول بقوله ولا يكون
موجبها اي اثر الصيغة المطلقة عن القرائن الثابت بها ندبا كما
ذهب به عامة المعتزلة وجماعة من الفقهاء وهو احد قولي الشافعي
استدلالا بانها لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك
وادناه الندب ولا يكون موجبها اباحة كما ذهب اليه بعض اصحاب مالك
استدلالا بانها لطلب وجود الفعل وادناه المتيقن اباحة ولا يكون
موجبها ايضا توقفا كما ذهب اليه ابن سريج من الشافعية استدلالا
بانها تستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق
تكون محتملة لمعان كثيرة فالاحتمال يوجب التوقف الى ان يتبين المراد والتوقف
عنده في تعيين المراد وعند الاشعري وذهب الغزالي وجماعة من المحققين
الى التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او الندب فقط او هو
مشترك بينهما لفظا ونحن نقول اذا ثبت انه موضوع لمعناه المخصوص به
كان الكمال اصلا فيه لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فيثبت
الحلال على احتمال الادنى اذ لا قصور في الصيغة ولا في ولاية المتكلم
ولو وردت بعد الحظر اي التحريم ولو للوصل متعلق بقوله ولا اباحة وتوقفا
اعلم ان القائلين بان الامر للوجوب اختلفوا في موجب الامر بعد حظره
وتحريمه فتوقف امام الحرمين واختار الامام الشافعي والشيخ ابو منصور الاباحة

الاباحة لانه ورد بعد الحظر للاباحة في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا
فان الاصطياد مباح وقوله تعالى وابتغوا من فضل الله فان المراد
بالابتغاء كما قيل البيع والتجارة وذلك غير واجب بعد الجمعة اجماعا والاصل
في الاستعمال الحقيقة ولا يكون حقيقة في غيرها لانتفاء الاشتراك وجوابه
انه لا نسلم ان اباحتها بالامر بل بقوله تعالى احل الله البيع واحل لكم الطيبات
وما علمتم من الجوارح مكلبين ولو سلم فليس من محل النزاع لان الامر
المطلق عن القرينة المانعة من الوجوب وعدمه وههنا قرينة دالة
على عدم الوجوب وهي ان منفعة الامر بالبيع والاصطياد تعود
الى العباد فلو ثبت به الوجوب لعاد على موضوعه بالنقض ولهذا
فهمت في الكتابة عند المداينة والاشهاد عند المبايعة مع عدم تقدم
الحظر ونحوه فان قيل ~~ان الادلة المذكورة للايجاب~~ تلك الادلة
انما هي في الامر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع
التحريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والندب والوجوب
زيادة لا بد لها من دليل قلنا الامر بعد الحظر ورد للوجوب
بدليل وجوب قتل شخص كان حرام القتل بارتكاب ما يوجب قتله
ووجوب الحد وبسبب الجنايات بعد حظرها ووجوب الصوم والصلوة
على الحائض والنفساء والسكران بعد الطهارة وزوال السكر ووجوب
الجهاد بعد انسلاخ الاشهر الحرم فلو كان الورود بعد الحظر قرينة
مانعة من الحمل على الوجوب لما جاز الحمل في هذه الصور واشار الى
نوع الاختصاص الثاني بقوله ولا يكون الفعل اي فعل الرسول صلى الله
عليه وسلم سوى فعل الطبع والزلة والمخصوص به وبيان المجمل موجبا كما ذهب

ولكنا اخذنا الوجوب لا في لا دون
المذكورة للايجاب لا يتبين بين
الوارد بعد الحظر وغيره صح

اليه ابن سريج والاصطخري وابن ابي هريرة والحنابلة وجماعة من المعتزلة
الحق اعلم ان علماء الاصول بعد اتفاقهم على ان لفظ الامر حقيقة في الصيغة
اختلفوا في الفعل فاختار المذكورون كونه مشتركا بينهما لفظا حتى زعموا
عليه كونه موجبا كالصيغة ومن ذكره والاثبات ايجابه ادلة اخرى
تنبيها على انه مع ابتنائه عليه وثبوته بادلة ثابت بدليل مستقل
ودفعا لما يرد ان الامر على تقدير كونه حقيقة في الفعل ايضا لا يدل
على الايجاب الا القول احتجوا على الاصل بقوله تعالى وما امر فرعون
برشيد اي فعله لانه الموصوف بالرشد وقوله تعالى وامرهم شورى
فتنازعتم في الامر اي تجيئون من امر الله وامتثال ذلك والجواب بعد تسليم
كون ما ذكر في هذه الآية بمعنى الفعل ان تسميته امرا مجاز باعتبار اطلاق
اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر ويثبت به وعلى الثاني
بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي والجواب ان وجوب
المتابعة انما استفيد بقوله عليه الصلوة والسلام صلوا لا بفعله واختار
الآمدي كونه متواطئا بينهما معنويا حيث قال فالمختار وانما هو كون اسم الامر
متواطئا في القول المخصوص والفعل لا انه مشترك ولا مجاز في احدهما
متواطئا
ورد بوجهين الاول انه قول حادث خارق للاجماع ان يعني والثاني
انه لو كان متواطئا لما تبادر معنى الصيغة بخصوصها عند الاطلاق
اذ لا دلالة للعام على الخاص اصلا ثم اي بعد الاتفاق على ان الصيغة
حقيقة في الوجوب اختلفوا في كونها اي الصيغة لا الامر اذ لا بحث عنه
الادلة من الطرفين كما سيظهر ان شاء الله تعالى فقيل بعد ما اشتهر في الكلام
كونها حقيقة في الوجوب خاصة ونفي الاشتراك اختار كون الامر حقيقة في الندب

في الندب والاباحة وايضا قد استدلوا على كونه مجازا بصحة النفي مثل
ما امرت بصلوة الضحى او صوم ايام البيض ولا دلالة فيه على كون صلوا
او صوموا مجازا اذ غاية كلامه على ان الخلاف في امر لا الصيغة افعل
الجواب عن الاول ان اثبات كونها حقيقة مطلقة في الوجوب خاصة
ونفي الاشتراك لا ينافي اختيار كونها حقيقة قاصرة في كل من الندب
والاباحة كما لا يخفى وعن الثاني ان كون الامر مجازا في معنى يستلزم كون
الصيغة ايضا مجازا فيه ولا قائل بكون الامر مجازا حيث يكون الصيغة
حقيقة وان قيل يعني لا شك في صحة الاستدلال بثبوت الملزوم على
ثبوت اللازم على انه انما اختار هذا القول بعد اختيار كون المراد بالامر
اذ بمعنى ام رعلى ما صرح به الشراح واحدا هو الوجوب فكيف يصح حمل كلامه
على ما ذكره فظهر ان الخلاف انما هو في كون الصيغة حقيقة اذا اريد
بها الندب او الاباحة فقيل مجاز لانهما غير الوجوب الذي هو المعنى
الحقيقي واجيب بان الجزء ليس غير الكل لامتناع انفكاكه عنه والغيران
موجودان يجوز وجود كل منهما بدون الآخر واعترض بانه يوجب ان
عليه
لا يوجد المجاز اصلا اذ لابد فيه من اطلاق الملزوم على اللازم
الغير المنفك لان المعتبر في باب المجاز هو اللزوم بمعنى التبعية لامتناع
الانفكاك كما صرح به ارباب البيان فمن اين يلزم انتفاء المجاز نعم يرد
عليه انه يوجب ان يكون اللفظ المستعمل في الخارج اللازم بمعنى غير المنفك
حقيقة لانه ليس غير الملزوم بهذا التفسير وقيل حقيقة واختار فخر الاسلام
لان معناهما بعض من الوجوب لانه عبارة عن عدم الحرج في الفعل
مع الحرج في الترك والشيء في بعض معناه حقيقة وان كانت قاصرة

كالانسان في الانس والجمع في بعض الافراد ورد بوجهين الاول ان في اطلاق
الكل على الجزء من مشابهة طرفا النفي الثاني ان جواز الترك جزء منهما وبه
يتبين انه الجواب عن الاول انه لا مشاحة في الاصطلاح فيجوز ان يصطلح
على تسمية بعض ما يسمى العموم مجازا حقيقة قاصرة واجاب صاحب التنقيح
عن الثاني بان الامر حقيقة مستعمل في تمام الندب والاباحة بل في جواز الفعل الذي
هو جزء منهما وجواز الترك انما يثبت بعدم دلالة الامر على حرمة الترك
واورد عليه ان معنى الامر حينئذ لا يكون ندبا ولا اباحة بل شيئا آخر ليس من معانيه
وعلى التقدير ان يكون منهما خلاف الكلام فيه بل فيهما وجوابه ان النزاع اذا كان
في الصيغة لا يمكن ان يكون معنى قولهم الامر للندب او الاباحة انها
يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا او مساويا والقطع بانها
تطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك اصلا بل معناه انها تدل
على الجزء الاول منهما اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب
من غير دلالة على جواز الترك فان قيل قد صرحوا بارادة الندب
او الاباحة بالامر ولا نظر ورد في حمل كلامهم على الجزء الاول منهما وما
ذكرت ان الامر لا يدل على الجزء الثاني ان اريد بحسب الحقيقة فغير مفيد او المجاز
فمم قلتم لا يجوز ان يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما في طلب الفعل
مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا او مساويا مع اشتراكهما في جواز
قلنا لا سبيل اليه بطريق المجاز ايضا لان في ذلك التصريح لكنهم يحكمون باستعمال
الاسد في الانسان الشجاع واراد به منه فانهم ذكروه من حيث انه من
افراد الشجاع لان لفظ الاسد يدل على اثبات الانسان كالناطق
فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه ويثبت

كان المراد من صيغة الامر في الندب او الاباحة من حيث انهما من افراد جواز الفعل والاذن فيه

ويثبت حصة من كونه مع جواز الترك او بدونه بالقرينة كما ان الاسد
يستعمل في الشجاع ويعلم كونه انسانا بالقرينة فان قيل غاية ما لزم مما ذكر
ان يكون معنى صيغة الامر في الندب او الاباحة تجويز الفعل المقيد بتجويز
الترك وهو يمتنع ان يكون جزءا من الوجوب قلنا لا امتناع لان القيد
خارج عن المقيد فيتحد التجويز الذي في الندب والاباحة والتجويز الذي
في الوجوب ذاتا وان تغاير اعتبارا ولهذا قال فخر الاسلام رحمه الله ان
معنى الاباحة والندب اي المراد بصيغتهما من الوجوب بصيغته في التقدير
كانه قاصر لا مغاير ولم يقل من الوجوب بصيغته فيكون قاصرا لا مغايرا لا
فليتأمل [illegible] واما اذا اريد بصيغة الوجوب فنسخ ذلك الوجوب
حيث بقي الجواز عند الشافعي لا عندنا فان نسخ الوجوب يوجب نسخ الجواز
عندنا كما سيجيء ان شاء الله تعالى فلا مجاز في الجواز ايضا اي كما لا حقيقة
فيه عندنا عنده كذلك لا دلالة لامر الوجوب على جواز الفعل ولا الحقيقة
على مدلولها التضمني ولا دلالة المجاز على مدلولها المجازي لانتفاء الاستعمال
وههنا فرعه فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا
او حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن
الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد ومطلق عن قرينة العموم والتكرار
والخصوص والمرة سواء وقت بوقت او علق بشرط او خص بوصف
او جرد عنها فان المراد بالمطلق ههنا هو المطلق عن تلك القرينة فلا
ينافيه التقييد بما ذكر لا يقتضي التكرار اي تكرار الفعل وهو وقوعه
مرة بعد اخرى في اوقات متعددة واما العموم فشمولها افراده فيتناول في زمانه
في مثل صلوا وصوموا الاتيان بجميع الافراد في زمانه وبقوته [illegible]

في مثل طلقي نفسك لجواز ان يقصد العموم لا التكرار وعامة اوامر الشرع
مما يستلزم فيه العموم التكرار فلهذا يقتصر في تحرير البحث على ذكر التكرار وقد
يذكر العموم ايضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما في الجملة
وانما قال مطلقه لان المقيد بما او كرمن القرينة يفيد ما دلت
عليه بالاتفاق وانما الخلاف في الامر المطلق ففيه اربعة مذاهب
الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم
فلانه على مصدر موصوف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب
على قصد الانشاء لا الاخبار وجوابه ان التوصيف زايد لا يثبت الا بدليل
ولا دليل واما التكرار فلان اقرع بن حابس وهو من اهل اللسان
فهم التكرار من الامر بالحج حيث قال أكل عام يا رسول الله حين
قال عليه السلام يا ايها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا لا يقال
لو فهم لما سأل لانا نقول علم انه لا حرج في الدين وان في حمل الامر
بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه
ان السؤال لا يدل على ذلك لجواز ان يكون لوجدانه بعض العبادات
متكررا بتكرر سببه كالصلوة والصوم وبعضها غير متكرر كالايمان
فاشتبه عليه ان السبب مما لا يتكرر وهو البيت والوقت شرط
الاداء الثاني وهو مذهب الشافعي انه لا يوجب العموم والتكرار لكنه
يحتمله بمعنى انه لطلب الفعل مطلقا مرة او اكثر لما مر من سؤال الاقرع
ولانه مختصر من اطلب منك ضربا او افعل ضربا ومثله لان التوصيف
زايد لا يثبت الا بدليل كما مر في النكرة في الاثبات تخص لكن يحتمل
ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم فيختص بحسب الارادة

الارادة وسيأتي جوابه الثالث وهو مذهب بعض علمائنا انه لا يحتمل
التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا او
مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس قيد الامر
بالصلوة بتحقق وصف الدلوك وجوابه ان التكرار في امثال هذه الاوامر
انما يلزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المعلق
بشرط او المقيد بوصف واعترض بان اداء العبادات كالصوم
والصلوة مثلا واجب على سبيل التكرار فلا يخلو اما ان يكون مضافا
الى الاسباب او الى الاوامر والاول باطل لان وجوب الاداء لا يضاف
الى السبب فتعين الثاني واجيب بان المراد بالاسباب ههنا العلل لا الاسباب
المحضة كما علم وكثيرا ما يطلق السبب على العلة فكانه قال وما يتكرر
من العبادات فبتكرر عللها لا بالاوامر الموجب لتلك العبادات وبينه و
بان الله تعالى لو قال ان كانت زانيا فارجم فقد جعل الزنا علة وجوب
الرجم ولا اشكال ان تكرر العلة يستلزم تكرر المعلول اقول هذا لا يدفع
الاشكال لان حاصله ان السبب المتجدد في الصوم والصلوة هو الوقت
ووجوب الاداء المتكرر لا يضاف الى الوقت حتى يكون تكرره بتكرره
وانما يضاف الى الامر وهو ليس بمتكرر فتعين اقتضاؤه التكرار ولا
يدفعه العدول عن تسمية الوقت سببا الى تسميته علة فالصواب
في الجواب ان يختار انه مضاف الى [illegible] وجوب الاداء الى الامر لا بمعنى
ان الامر الواحد يدل على التكرار او يحتمله بل بمعنى ان الامر يعتبر متوجها
في اول الوقت في الصوم وآخره في الصلوة فيتكرر الوقت يتكرر توجه
الامر وبتكرر توجهه يتكرر وجوب الاداء او يقال لهذا زيادة تحقيق

ان شاء الله تعالى الرابع وهو مذهب عامة علمائنا انه لا يوجب التكرار
ولا يحتمله مطلقا سواء علق بشرط او قيد بوصف او لا بل يقع على اقل
الجنس اي يحتمل الفعل وهو ادنى ما يعتد به ممتثلا لتعينه ويحتمله كله اي التكرار
اي كل الجنس بدليل وهو النية لكونه كمال المسمى لتضمنه علة لعدم
اقتضائه التكرار وعدم احتماله مصدر لا يحتمل محض العدد كالاثنين
في طلاق الحرة والثلاثة وغيرهما من الاعداد في سائر الاجناس وذلك
لان المصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة لتعينه
بتيقنه او اعتبارا اي على المجموع من حيث هو مجموع فانه جنس واحد من
الاجناس فيحتمل لكونه كمال المسمى وههنا ابحاث الاول انه ان اريد
بكون المصدر مفردا انه موضوع للمفرد فممنوع كيف وقد اجمع اهل العربية
على كونه موضوعا للجنس من حيث هو هو وان اريد لفظه مفرد بمعنى انه
ليس بتثنية ولا جمع فمسلم لكنه لا ينافي احتمال العدد وانما ينافيه لو لم يكن
موضوعا للجنس الجواب ان المراد به مقابل المثنى والمجموع والمنع مكابرة
لان المراد بالاحتمال ليس مجرد جواز اطلاقه عليه بل صحة استعماله فيه
وارادته منه ولا يخفى على ذي مسكة ان الموضوع للطبيعة من حيث
هي هي لا دلالة له على العدد من حيث هو هو اذ لا دلالة للعام على الخاص
اصلا ولا دليل خارجيا يدل عليه فلا يصح استعماله فيه قطعا الثاني لا نم ان المفرد
لا يقع على العدد فان المفرد المقترن باللام من ادوات العموم والاستغراق
يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه ايضا واحد اعتبارا
فهو المطلوب اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاعه
في كل فرد من افراد الفعل المطلوب الجواب ان كون ذلك المفرد بمعنى كل فرد انما هو من

من ارادة الاستغراق وكلامنا في المفرد العاري عنها فاين احدهما عن الاخر
الثالث انه لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك اثنتين وصم ثلاثة
ايام او كل يوم ونحو ذلك واجيب بانا لا نم انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله
مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع
بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثا او واحدة وقد
ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء كذا قال شمس الائمة واعترض عليه بان هذا
بعد التسليم مشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه به تغييرا بل يكون
تقريرا وجوابه انه ليس المراد بكون الواحد موجبه كونه موضوعا له في اللغة
فانه مخالف لاجماع اهل العربية بل انه يستعمل في فرد من الجنس من حيث تحققه
في ضمن الواحد ضرورة ان الاحكام انما تجري عليه من حيث وجوده ولما كان
الواحد ادنى ما يتحقق الجنس في ضمنه ولم يوجد دليل على ازيد منه صار موجبه
عرفا فحين اقتصر المتكلم على المصدر علم انه اراد موجبه العرفي واما اذا زاد
عليه العدد علم انه اراد معناه اللغوي المطلق ولا شك ان تقييد المطلق تغيير
بل تبديل والى ما ذكرنا يشير عبارة المجيب حيث قال الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ اي اللفظ
المطلق عن دلالة العرف وقرينة الاستعمال المحمول على معناه اللغوي وكذا اي
كالامر في عدم اقتضائه للتكرار وعدم احتماله له كل اسم فاعل دل عليه
اي على المصدر قيد به احترازا عن اسم فاعل جعل علما كالقاسم والحارث
فان الدلالة المعتبرة عندهم هي المقارنة للارادة لا التفات الذهن
فقط وذلك كالسارق في آية السرقة فان المصدر الثابت بلفظ السارق
لما لم يحتمل العدد اريد بها المرة ولا احتمال هنا للواحد الاعتباري اعني
كل السرقات التي توجد منه لانه تؤدي الى ان لا يقطع يده وان سرق

الى مرة الى حين الموت وذلك باطل بالاجماع فبالمرة الواحدة لا يقطع الا يد
واحدة فهي اما اليمين او اليسرى او الاعم منها والاولى متعينة بالاجماع
وبالسنة قولا وفعلا وقراءة ابن مسعود رض فاقطعوا ايمانهما اذ القراءات
يفسر بعضها بعضا فلا يكون اليسرى والاعم مرادا ضرورة فقول الشافعي
رح ان الاية تدل على قطع يسرى السارق في الكرة الثانية يكون ضعيفا
قيل مع ان الحكم واحد والحادثة واحدة وفيه يحمل المطلق على المقيد
اتفاقا اقول انما لم يحمل الشافعي المطلق على المقيد ههنا لما سبق انه لا يعمل
بالقراءة الغير المتواترة لا لانه لا يحمل في مثل هذه الصورة وهو اي الامر
اما مطلق عن الوقت وهو الذي لم يتقيد المطلوب به بوقت يكون الاتيان
بعده قضاء وقد مر او غيره شروع في الاول يكون امر الحج مطلقا وعلى الثاني
موقتا واما صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان فالظاهر
انها من افراد المطلق كما ذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل
في مفهوم الصوم ولا تقيد له بوقت من الموقت تسامح مبني على الظاهر
كالامر بالزكوة ونحوه اي الامر بصدقة الفطر والعشر والكفارات
والصحيح الذي عليه شيخنا واكثر اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين
انه اي الامر لا يوجب الفور وهو لزوم الاداء في اول اوقات
الامكان بحيث يلحقه الذم بالتاخير عنه خلافا للكرخي منا وبعض اصحاب
الشافعي القائلين بان موجب الامر التكرار ولهم قوله تعالى ما منعك
الا تسجد اذ امرتك حيث ذم ابليس لعنه الله على ترك السجود في الحال
مع كون الامر مطلقا فلو لم يكن للفور لما توجه الذم اليه واجيب
بانا لا نسلم ان الفور مستفاد من الامر بل من الفاء في قوله فقعوا له ساجدين

ساجدين اقول قد منع المحققون دلالة الفاء الجزائية على التعقيب للقطع بانه
لا دلالة لقوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الاية على انه
يجب السعي عقيب النداء بلا تراخ فالوجه ان يقال توجه الذم اليه يجوز ان يكون
لظهور دليل العصيان فيه حيث خالف جمهور الممتثلين بالامر المتناول له ولهم
او يقال ان ذلك امر مقيد بوقت معين ولم يوجد فيه فلا دلالة فيه على المطلق
ولنا ان الفور امر زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي بمعنى عدم
التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فانه لا يحتاج الى القرينة هو الاصل
وايضا يصح ان يقال افعل الان او بعد غد او بعد يوم فلو كان الامر المطلق
للفور لكان الثاني والثالث تناقضا والاول تكرارا واعترض بجواز ان يكون
الاول بيان تقرير والاخيران بيان تغيير واجيب عن بيان التقرير بانه
لو كان كذلك لبقي على اطلاقه كما كان قبل التقييد بالان اذ ليس بيان التقرير
الا تاكيدا للسابق باللاحق وبانعقاد الاجماع على ان افعل مطلق وافعل
الان مقيد مما يكذبه اقول ان اريد الاطلاق لفظا فمسلم لكنه غير مفيد
وان اريد معنى فلا يسلمه القائل بالفور فكيف يصح دعوى الاجماع بلا
بلا خلاف بينهما اي بين ابي يوسف ومحمد وذهب الكرخي وجماعة من
مشايخنا الى انه يوجب الفور عند ابي يوسف خلافا لمحمد والصحيح انه لا خلاف
بينهما ههنا والخلاف الواقع بينهما في الحج انه هل يجب على الفور كما ذهب اليه
ابو يوسف او على التراخي كما ذهب اليه محمد رحمه الله تعالى كما سيأتي بيانه
وكونه ابتدائيا اما لهذا الوفاق على ان الامر المطلق للتراخي وامر الحج مطلق
كما هو ظاهر كلام فخر الاسلام ومن تبعه او لعدم الاطلاق بل لتقيده بالوقت
كما ذهب اليه الامام شمس الائمة السرخسي حيث قال من جعل هذا على الخلاف

للموقت بين اصحابنا في الحج انه على الفور او على التراخي ثم قال وعندي ان هذا
غلط من قائله فالامر باداء الحج ليس بمطلق بل هو موقت باشهر الحج وهو شوال
وذو القعدة وعشر من ذي الحجة واما مقيد به اي بالوقت وقد مر معناه
ولما كان تقسيم المقيد من حيث هو مقيد الى الاقسام وانما هو باعتبار القيد
قسم المقيد الى الستة اقسام بعضها فيه حقيقة وبعضها تسامحا فقال وهو اي في الوقت
اما ظرف للمؤدى المراد به ما يفضل عن المؤدى اذا اكتفى على القدر المفروض
وشرط للاداء اي لان يقع الفعل اداء لا قضاء فانه قيل ظرفية الوقت
للمؤدى تستلزم شرطية الاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت ان اريد بالمؤدى
نفس الفعل مع قطع النظر عن وصف الاداء فلا استلزام قطعا لتحققه بعد
الوقت وان اريد المؤدى من حيث هو المؤدى فاللزوم مسلم لكنه
غير بين حتى يستغنى عن ذكره وسببا لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء فانه
ثابت بالخطاب كما سيأتي ان شاء الله تعالى كوقت الصلوة فانه ظرف لها لفضل عنها
اذا اكتفى بالقدر المفروض وشرط الاداء لها لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه
ولا تأثير في وجوده وسبب لوجوبها وقد ذكر له ادلة اقويها قوله تعالى
اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الاصل في اللام كونها للتعليل دون الوقتية
ومعنى سببيته لها ان الموجب الحقيقي وهو الله تعالى رتب الحكم عليه لظهور ان مع
كون العبادة شكر النعمة الوجود فيه ونعم اخرى متوالية فيه كترتيب
سائر الاحكام على امور ظاهرة ومناسبة تيسيرا كالملك على النكاح ونحو ذلك
فيكون الحكم بالنسبة الينا مضافا الى هذه الامور وهذه مؤثرة فيه كالحادث
بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث
قلت القديم هو الايجاب الازلي والوقت ليس بمؤثر وانما يؤثر فيما يترتب

كالشرى وكالملك [margin]

يترتب عليه بحسب التعلق كالوجوب مثلا وهو حادث فلا اشكال قوله والمنافاة
الظرفية للسببية علة لقوله قلنا تقدمت عليها اي لكون ظرفية كل الوقت
للمؤدى منافية لسببية للوجوب قلنا السبب للوجوب جزء من الوقت
لا كله ووجه المنافاة ان ظرفية الوقت تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد
ثبت الاول لان الكلام في الاداء لا القضاء فانتفى الثاني فان قيل المحاط
في غير المسبب فلا منافاة قلت نعم لكنه يستلزمه اذ لا اداء قبل الوجوب
بلا خلاف ثم ذلك الجزء لا يجوز ان يكون اول الوقت على التعيين سواء
وليه الشروع اولا والا لما وجبت على من صار اهلا لها بعده والتالي
باطل بالاجماع ولا آخره على التعيين والا لما صح الاداء في الاول لامتناع
التقدم على السبب وقد عرفت انه لا اداء قبل الوجوب واذا لم يتعين
الجزء الاول ولا الآخر ظهر ان السبب هو الجزء الاول وان لم يتعين
للسببية لسلامته عن المزاحم اذ المعدوم لا يصح ان يكون معارضا
للموجود لصحة الاداء بعده لو لم يكن سببا لما صح ولانتفائها في حق القضاء
بسبب انتفاء ظرفية الوقت له قلنا هو اي السبب في حق القضاء الكل
اي كل الوقت ثم اي بعدما كان السبب هو الجزء الاول الذي وليه
اي ذلك الجزء الشروع بان يقع اول الشروع بعد ذلك الجزء اختلاف
للشافعية فان المقارنة به تعتبر عندهم صحت عندهم لا عندنا الوجوب
تقدم السبب على المسبب فان قيل التقدم الذاتي كاف في السببية
قلت بعد تسليم الرواية وامكان ان لا يتقدم جزء لا يتجزى ان معنى سببية
الوقت كما عرفت كون العبادة شكر النعمة الوجوب فيه ومن لوازم
الشكر سبق النعمة فوجبت اثر السببية فيه اي في الجزء الذي وليه الشروع

فإن فرضنا تقارن أول الصلوة بأول جزء من الوقت صح [margin]

والا اي وان لم يليه الشروع ينتقل اي السببية عن ذلك الجزء بطلب ذلك
الانتقال بالترتيب بان يكون الى الثاني ثم الى الثالث ثم وثم فان قيل
الانتقال من خواص الجواهر فلا يتصور في الاعراض والامور الاعتبارية
قلنا قد ثبت في قواعد الشرع ان الامور الشرعية لها حكم الجواهر فيجري
فيها الانتقال ونحوه كالملك وغيره الى الجزء متعلق بينتقل ليس ما بعده
اي ما بعد ذلك الجزء التحريمة منصوب مفعول يلي وانما اقتصر الانتقال
على هذا الجزء الموصوف ليتأتى الشروع في الوقت اما لما ذكر في طريق الخلاف
وغيره ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت واتم بعد خروجه كان ذلك اداء
لا قضاء واما المطابق انه لو توهم امتداد الوقت بوقت الشمس كان في
ايجاب القضاء ولا شك ان توهم الامتداد انما يكون بعد الشروع خلافا
لزفر فان الانتقال ينتهي عنده الى الجزء الذي يسع ما بعده الاداء في الوقت لانه
الانتقال الى ما بعده ما يؤدي الى التكليف بالمحال واجابوا عنه بانه انما
يؤدي اليه لو كان المطلوب ما كلف به وهو الاداء اما اذا كان المطلوب
تحقق الوجوب في الذمة ليلزم القضاء خلافا قال صاحب التنقيح ولئن
سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط
لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء
حاصل بهما لان القدرة التي يشترط لوجود العبادات متقدمة وهي سلامة
الاسباب والالات فقط وهي حاصلة ولا يشترط القدرة التامة الحقيقية
لانها مقارنة للفعل لان العلة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت
سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة فيجب
اما ان لا فلانه مناقض لما قال في الفصل الذي يلي هذا الكلام ان تضييق

29

ان تضييق الوقت عن الواجب غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض
القضاء واما ثانيا فلان الوقت لكونه شرطا للاداء لا بد له من سلامته
ان يكون بحيث يمكن ان يتوصل به الى تأديته فيه اذ لا معنى لسلامة الالة
الا صحة التوصل بها الى المطلوب ولا يخفى ان هذا الوقت لا سلامة له بهذا المعنى
فالطريق في التسليم ان يختار في التسليم ما ذكر في الطريقة فيعتبر تفريع
على انتقال السببية الى الجزء الاخير حدوث الاهلية اي اهلية المكلف لاداء
ما كلف به كالاسلام والبلوغ وانقطاع الحيض ونحو ذلك فيه اي
في ذلك الجزء من الوقت حتى اذا اسلم او بلغ او طهرت فيه يجب عليه القضاء
ويعتبر زوالها اي زوال الاهلية فيه ايضا كعروض مقابلات ما ذكر حتى
اذا كان المكلف اهلا للاداء الى هذا الوقت فزالت بان جن او ارتد
والعياذ بالله او حاضت لا يجب عليه القضاء خلافا له اي لزفر في الاول
فان السببية لما لم ينتقل عنده الى هذا القدر لم يعتبر الاهلية الحادثة فيه
فلم يحكم بوجوب القضاء على الاهل فيه لان امتناع الاداء اوجب امتناع
القضاء وقد عرفت جوابه وخلافا للشافعي في الثاني وكذا في الاول
على قول وهو دليله عين دليل زفر واما وجه الخلاف في الثاني فهو ان وجوب
الاداء في العبادات البدنية لما لم يتغاير عنده نفس الوجوب وقد وجدت
في اول الوقت بالاتفاق وجد وجوب الاداء فيه ايضا فتقرر الواجب
في الذمة بتوجه الخطاب وبعد تقرره لا يزول بزوال الوقت بالاجماع وجوابه
منع توجه الخطاب ومنع تقرر الواجب في الذمة فانه انما يتقرر بتقرر
السببية في الوقت ثم لا بد من اصل السبب اراد ان يبين ما تقرر عليه
السببية فقال ويتوقف تقررها اي تقرر السببية في الجزء سواء كان

هو الجزء الاول والجزء الذي لا يسع ما بعده الا التحريمة او ما بينهما من
الاجزاء على اتصاله اي على اتصال الشروع به لكن الجزء ويتوقف تقررها
في الكل على انفصاله اي انقطاع الشروع في الوقت فانكم قد عرفت
ان السبب الاصلي هو الكل وانما انتقل الى الجزء الضرورة المنافات فاذا خلا
عن الشروع فيها ارتفعت الضرورة وتقررت السببية ويعتبر في كمال
الواجب ونقصانه وصف ما تقرر فيه السببية وحاله فان كان كاملا
يجب الواجب كاملا وان كان ناقصا كان ناقصا ويتبعهما اي كمال الواجب
ونقصانه التادية تادية الواجب كمالا ونقصانا يعني ان ما وجب
كاملا لا يؤدى ناقصا وما وجب ناقصا يؤدى ناقصا فلا يقضي
تفريع على ان ما وجب كاملا لا يؤدى ناقصا اي اذا لم يؤد ناقصا
ما وجب كاملا فلا يقضى العصر في الوقت الناقص من الاوقات
الثلثة وقت الطلوع والغروب والاستواء لانه وقت العصر اذا
خرج خاليا عن الشروع فيه كان السبب كل الجميع وهو كامل لا نقص
في نفسه لانه ليس الامر التشبه بعبادة الشمس فان عبدتها يعبدونها
في هذه الاوقات فاذا خرج بلا عبادة فيه لا يحصل ذلك النقصان فيجب به
يجب كاملا فلا يؤدى ناقصا فلا يقضي العصر في واحد منها كما لا يقضي
غيره ايضا فيه فانه في هذا التقدير ما يقال ان السبب وهو كل الوقت
ناقص لنقصان البعض فينبغي ان يجوز القضاء في الناقص ولا حاجة الى
ان يقال ان الاجزاء الصحيحة اكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر
الصحيح على الاقل الفاسد ويفسد الفجر بالطلوع تفريع ثان على ما ذكر
والفرق بينهما ان السبب الكامل في الاول كل الوقت وههنا

30

وههنا بعضه يعني ان ما وجب كاملا اذا لم يؤد ناقصا يفسد الفجر [اصلا] عند محمد
وفرضيته عندهما بطلوع الشمس لان ما قبل الطلوع وقت كامل لا نقصان
فيه اصلا فبالشروع فيه يجب الاداء كاملا فاذا طلعت في اثناء الاداء
خرج الوقت الكامل ودخل الناقص فلم يصح الاداء لانه ما وجب كاملا
لا يؤدى ناقصا لا عصر يومه بدا به في وقت الاحمرار بالغروب تفريع على
ان ما وجب ناقصا يؤدى ناقصا يعني ان ما وجب ناقصا اذا ادى ناقصا
لا يفسد عصر بدا به في وقت احمرار الشمس ثم غربت او على الاداء اخر وهذا لانه
لما بدا به في الوقت الناقص وجب ناقصا فيؤدى كذلك فقوله بالغروب
متعلق بلا يفسد المقدر ان فعل لا يفسد الاول اي لم يحكم بفساد الفجر الذي
طلعت عليه الطلوع بالقياس اي بسبب قياس الفجر الذي طلع عليه الطلوع
على الثاني اي العصر وحديث ابي هريرة رض وهو قوله عليه الصلوة والسلام
من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن
ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر قد ان
في الجواب عن دليل الثالث فنقول الاول اي قياس الفجر على العصر قياس مع الفارق
من وجوه الاول ان قبيل الطلوع لخلو العبادة فيه عن التشبه كامل
فيفسد ما التزم فيه باعتراض الفساد عليه وقبيل الغروب ناقص
لا يفسد ما التزم فيه موصوفا بمثله الثاني ان العصر يخرج الى ما هو وقت
الصلوة في الجملة بخلاف الفجر الثالث ان في الطلوع دخولا في الكراهة
وفي الغروب خروجا عنها والثاني اي حديث ابي هريرة قبل النهي عن
الصلوة في الاوقات الثلثة صرح به الامام الطحاوي في معاني الاثار
ونقض ما فهم من قولنا يتبعهما التادية ان ما وجب كاملا لا يؤدى

ناقصاً بالممدود اي بالعصر المشروع فيه في اول الوقت الممدود منه
الى ما بعد الغروب فانه وجب كاملاً وقد ادى ناقصاً مع صحته اتفاقاً
ورد هذا النقض بان الفساد المبني على مثله اراد بالفساد المبني
الى الفساد الحاصل بمقارنة الغروب وبمثله الفساد الحاصل بالاحمرار اللازم صفة
مثله للعزيمة فان شغل كل الوقت بالعبادة عزيمة ولا تمكن الآن
بها لا يتخلص عن فساد الاحمرار وكراهته وهو مع اللزوم عفو جبراً ان
بخلاف الفساد الطارئ على الكمال كما في الفجر فان جميع اجزاء وقته
كامل لا فساد فيه اصلاً حتى يثبت حكماً للعزيمة ويبتني عليه الفساد
بالطلوع فيعفى واقول هذا الرد لا يدفع النقض بالعصر على تلك
المقدمة كما لا يخفى بل يقويه لانه يفيد وجه صحة العصر الواجب كاملاً
المؤدى ناقصاً وقيل في رد النقض ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء
ان السبب للكل هو الجزء الذي ما قبيل الشروع فيه بل كل اي كل جزء
من الوقت سبب لكل اي لكل جزء من الصلوة يلاقيه فالجزء
الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص واجيب عن هذا
الرد بانه وان دفع النقض بالعصر لكنه لا يدفع الاشكال بالفجر الفاسد
فانه يقتضي صحته ايضاً ويمكن دفعه بان الجزء الذي طرأ عليه الفساد
بالطلوع وجب بسبب كامل فلا يؤدى ناقصاً بخلاف العصر كما سبق
واورد على ما يفهم ايضاً من قولنا ويتبعهما التأدية ان ما وجب
ناقصاً يؤدى ان تأهل في الجزء الاخير من وقت العصر كمن اسلم فيه
مثلاً لا يقضيه اي العصر ناقصاً اي في الوقت الناقص وقد وجب
فيه فلو كان ما وجب ناقصاً يؤدى ناقصاً لجاز اداؤه كذلك

31

كذلك وليس كذلك ورد هذا الايراد بانه اي عدم قضائه ناقصاً بعد
تسليمه لذات الوقت يعني انا لا نسلم اولاً عدم قضائه ناقصاً فان
جواب المسئلة غير مروي عن السلف فيحتمل ان يكون جائزاً استثناءً
لكن صورة النقض ليست مما وجب ناقصاً حتى يكون قضاؤه ناقصاً
بل هي مما وجب كاملاً لما سبق ان ذات الوقت لا نقصان فيه وانما هو
من التشبيه وقد تحرك عنه هذا الوقت فلا نقصان فيه والفرض مسببه فلا
يقضى ناقصاً والشرطية كالسببية الا في الانتقال الى الكل يعني ان البحث
المذكور في الجزء والكل باعتبار السببية آت فيهما باعتبار الشرطية لان
الوقت شرط للاداء كما عرف ولا يجوز ان يكون كل الوقت والا لكان
الاداء في الوقت تقديماً للمشروط على الشرط وذلك باطل فلا بد
ان يجعل الشرط بعضاً منه والجزء الاول متعين لعدم المزاحم ثم ينتقل
الى الثاني وهلم جراً الى الجزء الاخير كما في السببية الا انه لا ينتقل الى الكل
لانه شرط للاداء وقد فات فلم يبق حاجة الى اعتباره واما وجوب الاداء
تفصيل للمجمل الواقع في ذهن السامع من قوله في اول البحث بسببية نفس الوجوب
ان السبب وجوب الاداء ما ذا واراد له لتردده في ذلك فسببه الخطاب
اي اللفظ الدال على تعلق الطلب بالفعل فان قيل ما الفرق بين
نفس الوجوب ووجوب الاداء قلنا قد اضطرب في تحقيقه كلام
القوم والاقرب ما افاده بعض الافاضل ان نفس الوجوب هو لزوم
ايقاع الفعل او اداء المال في زمان ما بعد وجود السبب ووجوب
الاداء لزومه في زمان مخصوص بعد وجوده فان المعذور يلزمه
في حال قيام العذر بعد وجود السبب ان يوقع الفعل بعد زوال العذر

لو اوركه والمشتري كما يلزمه قبل المطالبة ان يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزم
الايقاع والاداء في الحال واعلم ان جمهور مشايخنا ذهبوا الى ان الصلوة
تجب باول جزء من الوقت وجوبا موسعا وهو مذهب الشافعي والجبائيين
من المعتزلة خلافا لما يقول شرذمة من الشافعية ان الوجوب متعلق
باول الوقت وفي الاخر قضاء والعراقيون من اصحابنا الا ان قليلا ان الصلوة تجب
في اخر الوقت وفي الاول موقوف الى اخره ونفل يسقط به الغرض لكن الخلاف
بيننا وبين الشافعي والمعتزلة بوجه اخر وهو ان صحة الصلوة في اول
الوقت عندهم لكون الخطاب متوجها فيه الى المصلي على سبيل التوسعة والتخيير
كان الشارع قال له ادّ الصلوة في هذا الوقت اما في اوله او في اوسطه
او اخره كيف شئت وعند علمائنا صحة الصلوة فيه لانعقاد سبب وجوبها
لا لتوجه الخطاب لانه انما يتوجه عندهم في اخر الوقت وقت موسع ان لم يوجد الشروع
لانه الآن ياثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه وفي حال الشروع
ان وجد صرح به في التلويح وغيره ولهذا اختلف المتوجه عندنا اي اخر وقت
يسع ذلك الاخر من الوقت الغرض ولا يزيد عليه او الخطاب المتوجه
عند الشروع في اي جزء كان من الوقت فان قيل هل يتوجه الخطاب
اذا تضيق الوقت بحيث لا يسع الا قدر التحريمة بان حصلت الاهلية
فيه قلت قد اختلف فيه فقيل لا يتوجه لانه تكليف بما لا يطاق فلا وجوب
اداء وان وجد نفس الوجوب وقيل يتوجه لان وجوب القضاء مبني
على وجوب الاداء الا ان المطلق قد يكون لنفس الفعل فيأثم بتركه ويفتقر
الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون لثبوت خلفه ويكفي توهم
ثبوت القدرة فههنا يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء

الى وجوب القضاء بتوهم امتداد الوقت بوقوف الشمس كما تحقق في حق انام
يتوهم حدوث الاشتباه صرح به فخر الاسلام في شرح المبسوط ويمكن ان يقال
يتوجه الخطاب للاداء حقيقة بناء على ما ذكر في الطريقة كما سبق وحكمه
اي حكم هذا القسم من المقيد بالوقت اشتراط التعيين في النية فان
الوقت لما كان متسعا شرع فيه غير ما وجب فيه فلا بد من تعيينه ليمتاز
عما عداه ولا يسقط ذلك التعيين وان ضاق الوقت بحيث لا يسع
الا فرضه لانه ما ثبت حكما اصليا اعني وجوب التعيين بناء على سعة الوقت
لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد كذا قال فخر الاسلام وشمس الائمة قيل
عليه القول بتقصير العبد بالتأخير الى حيث لا يسع غير الوقت مع ان له ولاية ذلك
شرعا مشكل اللهم الا ان يقال فيه نوع تقصير بواسطة ترك العزيمة ولا يخفى
ان عدم سقوط التعيين عند ضيق الوقت لا يحتاج الى هذا التكلف لان
المعنى الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق
اقول ان اريد بالولاية الشرعية جواز الاداء على وجه الكمال فمم وان
اريد مطلق الجواز فمسلم لكنه لا ينافي التقصير كالصلوة منفردا في وقت الاحمرار
وقوله اللهم الا ان يقال الخ ضعيف لانه يقتضي ان يعد من ادى المكتوبة
في اول الوقت او وسطه واكتفى على القدر المفروض مقصرا بسبب ترك
العزيمة وهو باطل بالاجماع وقوله ولا يخفى الخ اضعف منه لان المقصود بهذا
الكلام دفع ما يتوهم ان الوقت اذا ضاق يكون معيارا فينبغي ان ينفي
صحة الغير فيه ولا يحتاج الى التعيين كايام رمضان فالقول في دفعه ان المعنى
الموجب للتعيين عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق
مصادرة على المطلوب فالصواب ان المراد بتقصير العبد تضييقه الواسع

بحيث يحتمل ان يقع بعض الفرض خارج الوقت احتمالا راجحا فان
مراعاة الوقت لا يسع الا الفرض كما في الحال عادة او للتقصير بالنظر الى
العصر فان التضييق مطلقا لو كان سببا لسقط التعيين لكان
سببا في العصر ايضا والتاخير فيه الى ذلك الوقت مكروه بالاجماع فيكون
تقصيرا وحكمه ايضا التعيين اى عدم تعيين المؤدى الا بالاداء اى
لا بالقول حتى لو قال عينت هذا الجزء ولم يشتغل بالاداء لا يتعين
بل له الاداء في غيره لانه ان رعى لم يعين جزءا بل خير العبد فلو ثبت
له ولاية التعيين قولا لكان رعى في وضع المشروع وعلى الاول
تقييد المطلق نسخ بخلاف التعيين بالاداء لانه من ضرورة الامتثال
بالامر وفي ضمنه فلا فساد فيه فان قيل ما الفرق بينه وبين
ما اذا جنى العبد جناية يخير فيها المولى بين الدفع والفداء
فاختار الفداء وعينه قولا يجوز قلنا المقصود في حقوق الله تعالى
هو الفعل والمحل تابع له وفي حقوق العباد هو تعيين المحل حتى يتمكن
صاحب الحق من الاستيفاء والتعيين يحصل بالقول كما يحصل بالفعل
فكان القول مختصا بغرض صاحب الحق كالفعل ولذا جاز التعيين به
ثم لما فرغ من النوع الاول من الموقت شرع في الثاني فقال واما ذلك
الوقت معيارا له اى للاداء لانه قدر به حتى ازداد بازدياده وانتقص
بانتقاصه وعرف به كما يعرف مقادير الاشيا بالمعيار وشرطا للاداء
كما سبق في الاول وسببا لوجوبه كايام رمضان عند الاكثر من علمائنا
الاصول فانها معيار للصوم وشرط لادائه وذلك ظاهر وسبب لوجوبه
بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان الاخبار في المنصوص مشعر

مشعر بعلية الصلة للخبر عند اهل الاصول لا سيما على ان الاظهر ان من ههنا شرطية
فتكون ادل على السببية ولنسبة الصوم اليها وصحة الاداء فيها للمقيم ونحوه ∴
على اولى الابصار والشهر عند البعض وهو شمس الائمة السرخسي فانه
ذهب الى ان المعيار والشرط والسبب هو الشهر مطلقا لا الايام
خاصة اما شرطية وسببية فستظهران مما سياتي واما معياريته فلان فيها
عبارة عن كون الوقت بحيث لا يفضل عن اجزائه شيء ليس من الواجب
من جنسه وهو معنى عدم الزيادة والنقصان فلا ضرورة في بقاء بعض
الاجزاء وهو الليل فاضلا لانه ليس بمحل للصوم وانما ذهب اليه لظاهر
الاية التي اعني قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه فان دلالتها على سببية
الشهر مطلقا اظهر من دلالتها على سببية الايام وظاهر الحديث
وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم صوموا لرؤيته فان المراد بها شهود
الشهر بمعنى الحضور فيه لا حقيقتها اجماعا وكذا اى لسببية الشهر
مطلقا جاز النية للصوم في الليلة الاولى من شهر رمضان ولو كان
السبب اليوم لما جازت فيها لامتناع تقدم النية على السبب
ولذا ايضا قضى تمام رمضان من جن فيها اى من صار مجنونا في الليلة
الاولى منه وامتد جنونه الى العيد ولو كان السبب اليوم لما وجب
القضاء لانه يقتضي سبق الوجوب في الذمة فلو كان السبب اليوم
يلزم تقديم الفعل الوجوب على السبب وهذا هو باطل ولكل من
هذه الوجوه ∴ وان امكن دفعه الا انها امارات تفيد
بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا ثم لما ورد ان الشهر مطلقا
لو كان سببا لزم جواز اداء الصوم في الليل وهو باطل اراد ان يدفعه

∴ مع عدم الخطاب وفي هذه الوجوه من الانظار ما لا يخفى صح

هو

فقال بطريق الوصل وان لم يجز الصوم ليلا اى فى الليل كآخر وقت الصلوة
فانه سببا عندنا وان لم يصح الاداء فيه بل يسع الا التحريمة ولقائل ان يفرق
بينهما بان آخر الوقت لا ينافى الصلوة بالذات فانه جزء من وقتها بل
انما لم تجز فيه بسبب قلة العارضة بخلاف الليل فانه ينافى الصوم
بالذات فلا يلزم من جواز كونه سببا جواز كون الليل ايضا سببا اعلم
ان القائل بسببية الايام يقول الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه
والقائل بسببية الشهر يقول السبب هو الجزء الاول منه كما فى الظرف
وقد بين الفرق بينه وبين الظرف بقوله والجزء الاول ههنا اى
معيار متعين للسببية من غير اشتراط اتصاله بالاداء بخلاف الجزء الاول
من الظرف كما سبق تمام بيانه وهذا ما قال فى الهداية ان السبب
فى الصلوة الجزء المتصل بالاداء وفى الصوم الجزء الاول وحكمه اى
حكم هذا القسم نفى صحة الغير اى غير ما وجب فى ذلك الوقت فيه
وحكمه ايضا عدم اشتراطه اى التعيين فى النية خلافا للشافعى رحمه الله
وان وجب اصل النية خلافا لزفر رحمه الله بيان خلافه كل منهما فيؤدى اى
تفريع على النفى والعدم جميعا اى فيؤدى صوم رمضان من الصحيح المقيم بمطلق
الاسم بان ينوى مطلق الصوم ومع الخطاء فى الوصف اى وصف الصوم
بان ينوى صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل الا فى مسافر
ينوى واجبا آخر استثناء من قوله والخطاء فى الوصف يعنى ان هذا الصوم
لا يؤدى فى حق المسافر مع الخطاء فى الوصف بل يقع عما نوى عند
ابى حنيفة وعندهما المسافر كالمقيم فى هذا الحكم لان وجوب الصوم [عبارة عن وجوب]
بشهود الشهر وهو ثابت فى حقهما ولهذا صح منه بالاجماع الا ان الشرع [دليل لقولهما]

ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة عنه وفى الا بجعل غير المترخص
مترخصا فاذا ترك الترخص صار هو والمقيم سواء ولابى حنيفة فيه طريقان
الاول ان المسافر لما كان غير مطالب بالاداء فيه صار شهر رمضان فى حقه [فى حق اى]
كشعبان فيقبل سائر الصيامات والثانى ان المسافر لما ترخص الافطار
وصرف امساكه الى مصالح دينه بان صرفه الى المنذور والكفارات والقضاء
صرفه الى ما هو اهم عنده لانه ما دام فى السفر مؤاخذ بما ذكر دون
صوم رمضان فاذا جاز الترخص لحاجة البدن فلان يجوز لحاجة الدين
وهو قضاء الدين اولى وعلى هذين الطريقين يكون فى النفل روايتان
فعلى الطريق الاول اذا نوى النفل يقع عنه وعلى الثانى عن الفرض واما
اذا اطلق النية فالصحيح انه يقع عن الفرض بلا اختلاف رواية لان الوجه
لم يتحقق بهذه النية فيصرف الى رمضان لكونه الوجه احق من صرفه الى النفل
بخلاف المريض فى الصحيح اشارة الى الفرق بين المسافر والمريض على قول
ابى حنيفة فان الفقهاء اختلفوا فى ان المريض اذا صام فى رمضان
بنية واجب آخر او نفل هل يقع عن رمضان او عما نوى فقيل يقع
عما نوى مطلقا لان رمضان بالنسبة اليه كشعبان وقيل يقع عن
رمضان مطلقا وهو الصحيح من مذهب ابى حنيفة وقد اختاره فخر الاسلام
وشمس الائمة لان رخصته انما تعلقت بحقيقة العجز فاذا صام
ظهر فوات شرط الرخصة قال زفر تعينه يغنى عن النية يعنى ان الوقت
لما تعين للصوم كان كل امساك يقع فيه حقا لله تعالى مستحقا على الفاعل
لكن استأجر خياطا ليخيط له بيده ثوبا بعينه فخاط على قصد الاعانة
يقع عن الاجارة فكذا الامساك يقع عن الفرض وان لم ينو كهبة

يشترط

كل النصاب الى الفقير بلا نية قلنا في جوابه هي تكون جبرا اي اذا لم يشترط
النية يكون الفعل جبرا فلا يكون قربة اذ لا قربة بدون القصد والشرع
لما لم يعين لصوم رمضان الا الامساك الذي هو قربة بخلاف الهبة من
من الفقير فانه قوله وهبت مجاز عن تصدقت وهو عين النية وقال
الشافعي دفع الجبر الذي اعتبرتم اوجب علينا التعيين فان وصف
العبادة ايضا عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل
قربة من النية فكذا لا بد لصيرورة القربة فرضا ونفلا منها احترازا
عن الجبر قلنا في جوابه على طريق القول بموجب العلة الاطلاق في المتعين
تعيين اي سلمنا ان تعيين الصوم واجب لكن الاطلاق في المتعين
تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقيل يا انسان ينصرف
النداء اليه قطعا بخلاف اصل الامساك فانه لما احتمل العبادة
والعادة لم يصب بالاطلاق فاحتيج الى التمييز بالنية ولا يبقى الخطأ في
الوصف بان نوى الصحيح المقيم النفل او واجبا آخر اذ الخطأ لبطلانه
اطلاق يعني ان الوصف المذكور خطأ لما لم يكن مشروعا بطل
ولما لم يكن لازما بقي الاطلاق وقد عرفت انه تعيين ثم الشافعي
اوجب اي التعيين من الاول اي اول اليوم حتى شرط التبييت
لشيوع الفساد يعني ان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدم من
جزء فسد ذلك الجزء فشاع الفساد الى الكل لعدم التجزي صحة و
فسادا ولا يمكن اعتبار تقدم النية المتأخرة لانتفاء الاستناد
ههنا واعتبار التقدم لا يقصد والاستناد لا يثبت الحكم
في الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم

المتقدم وانما قلنا بانتفاء الاستناد ههنا لانه انما يمكن في الامور الشرعية
كالملك في المغصوب ونحوه واما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن وههنا
صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر وجداني فاذا حصلت
في وقت لا تحصل في ما قبله كالنية بعد الزوال وقبله في القضاء
قلنا في جوابه لا نقول ان النية المعترضة تثبت في الزمان المتقدم
بطريق الاستناد بل نقول انها موجودة في الزمان المتقدم تقديرا كما ان
النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من اجزاء اليوم بغير مقارنة لها تقديرا
وايضا للاكثر حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة
اقتران الكل بها تقديرا والتقدير الذي اعتبرناه غير الاستناد الذي نفاه
وهو اي التقدير والمراد النية التقديرية كاف في الطاعة القاصرة
وهي الصوم في اول النهار وقصوره باعتبار قصور ميل النفس
الى المفطرات فظهر ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية
لم يفسد بل حاله موقوفة فان وجد النية في الاكثر يقدر وجودها
فيه ايضا فيصح بوجود النية التقديرية والا يفسد لانتفاء النية
اصلا ثم لما فرغ عن النوع الثاني من الموقت شرع في الثالث
منه فقال اما ذلك الوقت ظرف له اي للمؤدى وشرط لادائه
لا بمعنى امتناع تقدم الاداء عليه لما عرف انه لا يمتنع عند الحج وابا
يوسف اصلا بل بمعنى فوته اي فوت الاداء وفوته اي الوقت
وسبب ايضا لوجوب ادائه كمعين اي ذلك الوقت كوقت
معين نذر فيه الصلوة او الصدقة واما نفسه اي نفس الوجوب
فبالنذر قال في شرح الجامع الكبير السليماني يجوز تعجيل ما وجب

الله تعالى مضافاً الى الوقت كما في زكوة وصدقة الفطر فكذا اما وجبه العبد
مضافا اليه فكما ان في الزكوة نفس الوجوب بالنصاب و وجوب الاداء
عند تمام الحول بتيسر فكذا نفس وجوب المنذور بالنذر و وجوب
الاداء بالوقت المعين له فاذا عجله كان بعد الوجوب فيجوز وحكمه
اى حكم هذا النوع جواز التقديم اى تقديم الاداء عليه اى على الوقت
لانه لما كان سببا لوجوب الاداء على سبب نفس الوجوب واما ذلك
الوقت معيار له هذا شروع في بيان النوع الرابع وشرط للاداء بمعنى
فوته بفوته كما مر وسبب له اى لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب كما سبق
كمعين نذر فيه الصوم او الاعتكاف فانه معيار للمؤدى وشرط
للاداء وسبب لوجوبه واما نفس الوجوب فبالنذر ويلحق به
اى بهذا الوقت سنة نذر فيها الحج فانها تشبه المعيار وشرط للاداء
بالمعنى السابق وسبب وجوب الاداء وحكمه نفى النفل لمعياريته لا نفى
واجب اخر لان التعيين بولاية الناذر يؤثر في حقه ولا يعدو الى حق
الناظر ساه
الشارع كمن سلم مريد القطع قبل تمام الصلوة وعليه سجدة السهو
لا عبرة لارادته فيؤدى بالمطلق تفريع على نفى النفل للمعيارية
والشرطية اى اذا كان كذلك يؤدى المنذور من الصوم والاعتكاف
بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف بان نوى النفل لا واجب اخر
لما عرفت ان نية الواجب صحيحة ويؤدى ايضا مع نية قبل الزوال
كما في رمضان واما ذلك الوقت معيار فقط هذا شروع في النوع
الخامس كوقت صوم الكفارة وصوم النذر المطلق وصوم القضاء
فانه وقت لكل منها معيار للصوم وهو ظرف لا شرط للاداء اذ لا قضاء لها

36

لها والسبب لوجوب الاداء لعدم تعينه ولا لنفس الوجوب لانها بالحنث
والنذر والموجب في الاداء وحكمه وجوب تبييت النية وتعيينها اما وجوب
النية فلكونه عبادة واما وجوب التبييت فلان الموضوع الاصلي
في غير المتعين النفل فاذا لم يبيتها يقع الامساك منه فلا ينتقل و
واما وجوب التعيين فلعدم تعينه وحكمه ايضا عدم الفوات
اى اخر العمر اذ ليس له وقت معين وحكمه ايضا انه لا يتضيق وقته
بمعنى الوجوب فورا ذكره فخر الاسلام في شرح التقويم هو الصحيح لما روى
عن الكرخي انه يتضيق عند ابي يوسف كالحج واما ذلك الوقت مشكل
في الزيادة والمساواة هذا شروع في النوع السادس يشبه المعيار
والظرف كوقت الحج وذكر من جهتين الاول بالنسبة الى سنة الحج
فانها تشبه المعيار من جهة انها لا تسع الا حجا واحدا كالنهار للصوم
وتشبه الظرف من جهة ان اركان الحج لا تستوعب جميع اجزاء وقت الحج
كوقت الصلوة الثاني بالنسبة الى سني العمر فان محمدا يوسع مع الاثم
بالموت بعد التاخير فلا يفوت كالصلوة وابا يوسف يضيق مع القول
بالاداء متى فعل فلا يفوت كالصوم فنشأ الاشكال وحكمه الصحة في العمر
ولو بعد السنين نظرا الى جهة الظرفية والاثم بالتفويت نظرا الى جهة
المعيارية ولما ورد انه لا تضيق ولم يصح التاخير كما قال ابو يوسف
تعين ان وقته العام الاول فكيف يكون اداء في العام الثاني ولما توسع
وجاز التاخير كما قال محمد تعين ان وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت
في العام الثاني فالحكمان متنافيان الا ان يدفعه فقال ابو يوسف
رجح المعيارية احتياطا لان الحيوة الى العام القابل مشكوكة لا انه

نفي الظرفية بالكلية فاثم بالتأخير اي حكم بالاثم من اخره عن العام الاول
حتى ابطل عدالته انما اذا اداه بالآخرة فيحكم بارتفاع لزوال الشك وانما
قال بالاداء بعده اي وان اعترف بكون الحج المؤدى بعد العام الاول
اداء نظرا الى جهة الظرفية فان قيل لما رجح المعيارية احتياطا لكون
الحيوة الى العام القابل مشكوكة وجب ان لا يلاحظ جهة الظرفية
بل يجزم بكون الحج المؤدى في العام قضاء كما اذا نذر ان يعتكف
بشهر رمضان فصام ولم يعتكف حيث يجب قضاء الاعتكاف بصوم
مستقل ولا يجوز في رمضان الثاني لكون الحيوة اليه مشكوكة قلنا انما لم يجز
القضاء في رمضان الثاني لان جهة اصالة الصوم المستقل ترجحت
بكون الحيوة الى العام القابل مشكوكة فوجب الجزم بعدم اجزائه في ضمن
في ضمن رمضان الثاني وان بلغه والحكم بالشيء اذا وقع بجهة الاصالة
لا يبطل بعده كما سيأتي وليس ههنا جهة اصالة للمعيارية حتى يترجح
بما ذكر ترجحا يؤدي الى الجزم بانتفاء جهة الظرفية ومحمد رجح الظرفية
نظرا الى ظاهر الحال لانه نفى جهة المعيارية قطعا فجوزه اي التأخير
لكن لا مطلقا بل ان لم يفوت قال فخر الاسلام وشمس الائمة يسعه التأخير
عند محمد من السنة الاولى لكن جواز التأخير مشروط بعدم التفويت
حتى لو فوته بعد التمكن في السنة الاولى يأثم وقيل انه لم يمت مطلقا
اي المكلف بعد التمكن به اي بالموت قال الشيخ ابو الفضل في اشارات
الاسرار قال محمد والشافعي رحمهما الله الحج يجب موسعا يحل فيه التأخير الا
اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في آخر كلام محمد انه
اذا مات قبل ان يحج فان فجاءه لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات

37

امارات يشهد معها قلبه بانه لو اخر لفوت لم يحل له التأخير ويصير مضيقا
عليه لقيام الدليل فان العمل بدليل القلب عند عدم دليل فوقه واجب
وقال صاحب الكشف ما ذهب اليه محمد من تجويز التأخير بشرط سلامة العاقبة
على ما ذكره الشيخان وغيرهما مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء
(وهما فخر الاسلام وشمس الائمة)
الامر عليها فالصحيح من قول محمد ما ذكره ابو الفضل اقول فيه بحث اما
اولا فلان ما ذكره انما هو حكم الموسع الذي ليس فيه جهة المعيارية اصلا
والكلام في المشكل المشتمل على جهتي الظرفية والمعيارية فيجب ان يكون
حكمه ما ذكر الشيخان ليظهر فائدة جهة المعيارية واما ثانيا فلان كون
العاقبة مستورة لا ينافي بناء الامر عليها كيف وقد قال صاحب الهداية
لا غرو ان يكون الفعل مباحا او مندوبا اليه وهو مقيد بشرط السلامة
ولا شك ان السلامة مستورة وقد بني الندب والاباحة عليها ولذا
اي ولصحته في العمر بالاتفاق صح تطوع من عليه الفرض يعني ان من وجب
عليه حجة الاسلام وحج عنها بل احرم بنية التطوع يصح لما ذكرنا وقال الشافعي
لا يصح التطوع بل يقع ذلك التطوع عن فرضه لانه يحجر لكونه سفيها فان من
نوى التطوع وعليه حجة الاسلام يكون سفيها والسفيه محجور عنده صيانة
لماله فحجره صيانة لدينه اولى فيلغو الوصف اي يجعل نية النفل منه لغوا
ويبقى الاطلاق وهو اصل النية وبه اي باطلاق النية اصلا كالمغمى عليه
يؤدي اي الحج بالاتفاق بل ويؤدي بدونها اي بدون النية اصلا
كالمغمى عليه اي كحج من اغمي عليه يحرم عنه صفة مغمى عليه الرفاق جمع رفقة
بالضم والكسر بمعنى جماعة ترافق بعضهم بعضا في السفر يعني ان حج المغمى عليه
الذي يحرم رفقاؤه عنه يصح مع انتفاء نيته قلنا في جوابه الوصف

اى وصف العبادة عندكم كالاصل فى كون كل منهما عبادة محتاجة
الى النية كما سبق فاخذ النية فى الوصف لان النية الاولى التى كانت للنفل
قد بطلت بالحج فلم يوجد نية اخرى للفرض لا صحة للوصف فلا يقع
ما اداه عن الفرض لانتفاء شرطه و دعوى التحرج التى ادعاها
الشافعى رح حيث قال فى السلام قال انى لما عظم امر الحج استحسنا فيه
الحج عن التطوع صيانة له و اشفاقا عليه غير مسموعة لانه ان اراد
بالتحرج معناه العرفى فلا وجه له لانه لا يقول به احد بالغ فى انكاره فضلا
عن التحسن فقد شرع وان اراد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه
ثم ان ما ذكرنا من الجواب هو الجواب الصواب والجواب المشهور المذكور
فى الكتب بان الحج ينافى العبادة لانه ينافى شرطها و هو القصد والاختيار
فينافيها بالضرورة ضعيف لان الحج عنده انما هو بالنظر الى وصف
العبادة لا اصلها فان ارادوا انا بمنافاة الحج للعبادة منافاته
لاصل العبادة فلا نم وجود الحج بالنظر اليه حتى ينافيه وان ارادوا
منافاته لوصف العبادة اعنى النفلية فسلمناه لكنه لا يضر بل هو المدعى
و فى الاطلاق دلالة التعيين جواب عن قوله و به يؤدى بالاتفاق
وتقريره ان جوازه باطلاق النية ليس لسقوط التعيين بل لوجوده
بدلالة معنى فى المؤدى وهو ان المسلم لا يتحمل اعباء المشاق
للنفل وعليه حجة السلام بخلاف ما اذا نوى النفل صريحا فان الدلالة
لا تعارض الصريح ولا يرد النقض بنية النفل فى رمضان لانه وجه
عن رمضان لتعينه فى نفسه بسبب كونه معيارا لا للدلالة معنى فى المؤدى
والكلام فيه والاحرام غير موقت جواب عن قوله و به و نهما الى يعنى انا لا نم

ان النية ثمه معدومة بل موجودة تقديرا فانه اختيار كل باب بما يليق
به والاحرام عندنا شرط كالوضوء للصلوة فيصح بفعل الغير بالامر دلالة
فان عقد الرفقة انما يكون ليعين بعضهم بعضا عند العجز فلما عاقدهم
عقد الرفقة استعان بهم فى كل ما يعجز واذن لهم بذلك والاذن دلالة
كالاذن صريحا كما فى شرب ماء السقاية فقام نيتهم مقام نيته كما لو
امرهم بذلك نصا وهذا الذى من الاختيار كاف فى شرط العبادة كما لو وضع
الطهور غيره والمامور به لما فرغ من الامر وما يتعلق به شرع فى تقسيم
المامور به ولهذا اخر هذا البحث عن مباحث المطلق والمقيد وهو نوعان
الاول اداء لا نزاع فى اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان
بالموقتات وغيرها مثل اداء الزكوة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء
الحج للاتيان به ثانيا بعد فوت الاول ونحو ذلك وانما يجب الاصطلاح
فعند الشافعية يختصان بالعبادات الموقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور
فيه القضاء وعندنا هما من اقسام المامور به موقتا كان الامر او غيره
ولهذا لم يعتبر فى التعريف التقييد بالوقت حيث قيل وهو اى الاداء تسليم
عين الواجب بالامر ليس المراد بالامر الخطاب الذى يكون سببا لوجوب الاداء
على التعيين والا يخرج عنه كثير من افراد الاداء كصوم المسافر وجمعة المسافر
وجمعة المعذور ونحو ذلك مما يسلم بدونه وجوب الاداء بل النص الدال
على الوجوب فى الجملة سواء كان امرا صريحا نحو اقيموا الصلوة او ما هو
بمعناه نحو ولله على الناس حج البيت والمراد بالواجب بالامر هو الفعل
بمعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدرى اذ لا يتصور فيه التسليم والا يلزم
ان يكون للايقاع ايقاع ومعنى وجوبه بالامر لزوم ايقاعه به والمراد

والمراد بتسليم احداثه والاتيان به كما في العبادة حق الله تعالى والعبد
يؤديها ويسلمها اليه والا فحقيقة التسليم لا يتصور الا في الاعيان
ولم يقل عين الثابت بالامر ليشمل النفل كما قال صاحب التنقيح
لما عرفت ان المذهب هو ان المندوب ليس بمامور به ولهذا
قال فخر الاسلام وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من
جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب واما قوله في شرح التقويم الاداء
على نوعين واجب ونفل وكلاهما موجب الامر وقول المزيد فيه
الاداء نوعان واجب كالفرض في وقته وغير واجب كالنفل فاما
على طريق الحكاية من غير ان يكون مختارا للحاكي او بالنظر الى ما بعد
الشروع فان النفل بعد الشروع لا يبقى نفلا بل يكون واجبا ومامورا
به واداء وان لم يكن قبله كذلك والنوع الثاني قضاء وهو تسليم
مثل اي مثل الواجب بالامر بمعنى انه يدخل فيه قضاء اصحاب
الرخصة وارباب العذر قال في المغني انه ليس من شرط القضاء وجوب
الاداء في حق من عليه ولكن الشرط وجوب الاداء في الجملة بعموم دليله
وفواته عن الوقت في حقه مع ادراكه وقت القضاء وانتفاء الحرج
عنه من عنده اي من عند المكلف قيد به احترازا عن صرف دراهم
الغير الى دينه وصرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الامس
فان شيئا منها لا يكون قضاء وان كان المكلف مثلا للواجب
لانه ليس عند من وجب عليه ومقدورا له ويستعمل كل منهما اي
من الاداء والقضاء في الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين
كما عرفت واشتراكهما في تسليم ما في الذمة الى مستحقه كقوله تعالى

39

فاذا قضيتم مناسككم اي اديتم وقولك نويت اداء ظهر
ظهر الامس واما في اللغة فقالوا ان القضاء حقيقة في تسليم العين
او المثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاداء مجاز في تسليم المثل
لا ينبئ عنه شدة الرعاية والاستقصاء في الخروج عما لزمه وذلك
بتسليم العين لا المثل ويجب القضاء ان عقل المثل قيد به لان القضاء
بمثل غير معقول يجب بسبب جديد بالاتفاق كوجوب الاداء وهو
النص الدال على وجوب الاداء في الجملة كما صرح به فخر الاسلام
في شرح التقويم وصاحب الميزان في الميزان خلافا لما يرد النقض بصوم
الحائض والناسي ولو كان المراد به الامر الذي هو سبب لوجوب
الاداء على التعيين فظهر بهذا التقرير بطلان ما قيل في الجواب
عنه ان صومها خارج عن محل النزاع لان النزاع في ان القضاء
بمثل معقول هل يتوقف وجوبه على امر جديد لاحق ام يثبت ذلك
بالامر السابق فلما لم يتحقق في حق الحائض بالامر خرج صومها عن محل
النزاع على ان القائل قد فسر السبب الموجب في قول صاحب المغني الاداء
تسليم عين الواجب بسببه لسبب نفس الوجوب كالوقت للصلوة هذا
والشهر للصوم كما هو رأي البعض منا فكيف يستقيم بعده جعل
الموجب للاداء الامر خلافا للبعض وهو صاحب الميزان وابو اليسر
والعراقيون منا وعامة اصحاب الشافعية وعامة المعتزلة قالوا
في المستقبل لا على مطلوب الامر لا مثل للعبادة الا بالنص يعني ان الفائتة
عبادة عرفت قربة في وقتها فلا تقضى الا بمثلها لان القضاء يعتمد
المماثلة فاذا فاتت في الوقت لا يعرف لها مثل الا بالنقل

فان قيل الواجب بالنص الجديد لا يكون قضاء بل واجبا مبتدأ اجيب
بانه يسمى قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الحكم الواجب
ابتداء اعلم ان المفهوم من هذا الدليل انهم لا يجعلون سبب القضاء
الا النص وقد نقل عنهم انهم يجعلون سببه تارة التفويت وتارة
الفوات ايضا كما سيجئ فلنا في الاستدلال على المختار بحث يفهم منه
الجواب عن استدلال المخالفين لما عقل ما في قضاء الصوم المكتوبة
وما في قضاء الصلوة المكتوبة من النص الدال على بقاء الوجوب
في الذمة بعد خروج الوقت اما ما في الصوم فقوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه ومن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام
اخر واما ما في الصلوة فقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها فان ذلك وقتها اي وقت قضائها ووجه دلالتهما
على بقاء الوجوب اما الاية فلانها تفيد ان ما يفعل المريض
والمسافر عدة من ايام اخر وهو الذي وجب عليه في الشهر
واما الحديث فلان الضمائر في نسيها وفليصلها وذكرها
ووقتها راجعة الى الصلوة التي هي الواجبة ووجه كونهما معقولين
ان الواجب اذا ثبت في الذمة لا يسقط الا بالاداء او اسقاط
صاحب الحق والعجز ولم يوجد الاولان وهو ظاهر ولا الثالث
في حق اصله الذي هو المعنى لقدرته على صرف ماله من النفل المشروع
من جنسه الى ما عليه ليفيد رفع الاثم وان لم يفد احراز الفضيلة و
واما سقوط شرف الوقت للعجز لا الى مثل من جنسه لعدمه فغير مؤثر
في سقوط اصله كضمان المتلف المثلي بالقيمة للعجز ولذا يسمى

متعلق بالضمان

يسمى قضاء وسره ان خصوصية الوقت ليست مقصودة بالذات
وانما نصبت امارة للوجوب والمقصود ما فيهما من العبادة فلما
عقل النصان قيس بهما اي بقضاء الصوم والصلوة المكتوبتين
النظائر من الصوم والصلوة والاعتكاف والحج المنذور في وقت
معين بجامع ان كل واحد عبادة وجبت بسببها وعجز لها مثل فوجب
قضاؤها عندنا بالقياس لا عند بعضهم اصلا في رواية وفي التفويت
لا الفوات في اخرى وبالفوات ايضا في ثالثة فلا عبرة على هذه
الرواية في الاحكام وانما هي في التخريج والغرض بان ما ذكرتم
اعتراف بكلام الخصم فان وجوب قضاء الصوم والصلوة المكتوبتين
ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات
بالقياس واجيب بانا لا نسلم ان النص لايجاب القضاء بل للاعلام
ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان
اخراج الواجب عن الوقت لعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون
بقاء وجوب المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب
المكتوب ويكون الوجوب في الكل بالسبب الذي سبق ثم لما ورد انه
القضاء لو وجب بسبب الاداء لزم فيما اذا نذر ان يعتكف
شهر رمضان فصام ولم يعتكف ان يجوز قضاء الاعتكاف في رمضان
الثاني ولا يقتضي صوما مقصودا فلما لم يجز بل اقتضاه علم انه
بسبب جديد موجب للصوم المقصود اجاب عنه بقوله ووجوب قضاء
الاعتكاف بصوم مقصود بالاعتكاف لا في صوم مستبد اذ نذر
اي الاعتكاف في رمضان متعلق بالضمير الراجع الى الاعتكاف

في الاخرى سال

والزمان سال

اي الصوم مقصود

فصامه اي رمضانا بعد ونذره اي بعد نذر الاعتكاف حتى لو تركهما معا
يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضائها بهذا الصوم لبقاء الاتصال
بصوم الشهر حكما صرح به في الجامع الكبير والمبسوط لشمس الائمة لعود
جزء وجوب شرطه اي شرط الاعتكاف وهو الصوم لقوله عليه السلام
لا اعتكاف الا بالصوم الى الكمال الاصلي وهو ان يجب مستقلا
مقصودا بالنذر الموجب للاعتكاف وذلك لان الاعتكاف
بصوم رمضان انما جاز لشرفه والاتصال الاعتكاف به فلما
انفصل عنه زال الشرف بحيث لا يمكن دركه الا بوقت يستوي
فيه الحيوة والموت ولم يبق قضاء الصوم حتى يبقى الاتصال بصوم
الشهر حكما كما سبق فعاد الشرط الى الكمال وهو الاستقلال ومن
البين ان وجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من
وجوبه مع شرف الوقت لان سقوط شرف الوقت يوجب
صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود احوط من فضيلة شرف
الوقت لان شرف الوقت بعد ما زال لا يدرك الا بوقت يستوي
فيه الحياة والممات مع ان العبادة مما يحتاط في اثباته فظهر ان وجوب
قضائه بما ذكر انما هو لعود شرطه الى الكمال الاصلي لا الوجوب به
اي القضاء باخر اي بسبب اخر غير سبب الاداء كما توهمه المخالفون
انه واجب بالتفويت الجاري مجرى النفس في نحوه الاداء اعلم
ان الاداء ينقسم الى اداء محض والى اداء يشبه القضاء والمحض
ينقسم الى كامل وقاصر وكذا القضاء ينقسم الى قضاء محض وقضاء
يشبه الاداء والاول ينقسم الى القضاء بمثل معقول والقضاء

بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل
والمثل القاصر وكل من هذه الاقسام يجري في حقوق الله تعالى كما سنبين
وحقوق العباد والا الاخير فانه لا يجري في حقوق الله تعالى كما سنبين
ان شاء الله تعالى وقد بين كلا منها بامثلتها حيث قال الاداء اما
محض كامل وهو ان يؤدي مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة
واجبة كانت او سنة مؤكدة قيل التحقيق ان كل اداء محض ترك
فيه شيء من الواجبات وهو قاصر والا فهو كامل اقول هذا يوجب ان يكون
الصلوة منفردا كاملة لان الجماعة ليست بواجبة كما صرح به
في الهداية وغيرها والصحيح انها قاصرة كالصلوة بالجماعة يعني صلوة
شرع فيها الجماعة مثل المكتوبة والعيدين والوتر في رمضان والتراويح
والا فالجماعة فيما لم تشرع فيه صفة قصور كالاصبع الزائد هذا
مثال للاداء الكامل من حقوق الله تعالى وقوله ورد عين المغصوب
مثال له من حقوق العباد وهكذا الحال الاقسام الاتية فان كل
قسم منها ممثل بمثالين احدهما من حقوق الله تعالى والاخر من حقوق
العباد او محض قاصر ان لم يستجمع تلك الاوصاف كالصلوة
منفردا باعتبار الوقت قاصرة باعتبار ترك الجماعة ورده فانه اداء ح
اي المغصوب مشغولا بجناية يستحق بها رقبته او طرفه
فانه اداء لورود يده على عين ما غصب لكنه قاصر لكونه لا على
الوصف الذي وجب عليه اداؤه واما غير محض بل يشبه القضاء
بالقضاء كفعل اللاحق وهو الذي ادركه في اول الصلوة مع
الامام ثم فاته الباقي بالحدث فانه فعله بعد فراغ الامام

اداء باعتبار الوقت شبيه بالقضاء لانه يقضيه بما انعقد له احرام الامام
بمثله وان لم يكن له كونه اداء باعتبار اصل الفعل وكونه قضاء
باعتبار وصفه صح لا يتغير فرضه بنية الاقامة تفريع على شبيهه بالقضاء
فانه لو كان اداء محضا لتغير بها فلما لم يتغير علم ان فيه شبه القضاء لان
عدم التغير من خواص القضاء وتسليم عبد مشترى بعد الامهار فانه
اذا امهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء لانه المستحق لكنه مشبه
بالقضاء لانه يصير ملكا له قبل التسليم وتبدل الملك عندهم بمنزلة
تبدل الذات حتى يجبر المرأة على القبول تفريع على كونه اداء وقوله
ويعتقه اي ذلك العبد المشترى قبل التسليم هو اي الرجل المشتري
لا هي اي لا المرأة المنكوحة تفريع على كونه شبيها بالقضاء فانه لو كان
اداء محضا لاعتقته والقضاء اما قضاء محض بمعقول بمثل يعقل
فيه المماثلة كامل بان يكون مثلا صورة ومعنى كالصوم لمن قضاه
بالصوم هذا مثال من حقوق الله تع واشار الى المثال من حقوق
العباد بقوله وضمان المغصوب بالمثل اي اذا كان المغصوب
مثليا او بمعقول قاصر بان يكون البدل مثلا معنى لا صورة كضمانه
اي المغصوب بالقيمة عند العجز عن المثل الكامل بان يكون المغصوب
قيميا او مثليا انقطع مثله ولم يمثل بحقوق الله تع لعدم جريان
هذا التقسيم فيها وما قيل ان قضاء الفائتة بالجماعة كامل
وبالانفراد قاصر رد بان الثابت في الذمة هو اصل
الصلوة لا بوصف الجماعة فالقضاء بالجماعة او منفردا اتيان
بمثل الكامل الا ان الاول اكمل وهذا اي القضاء بمثل معقول قاصر

42

قاصر خلف عن الاول يعني القضاء بمثل معقول كامل وهو المثل صورة
ومعنى حتى لا يصار اليه الا عند العجز عن الاول ولهذا قال ابو حنيفة لا يضمن
المثلي بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم الخصومة لان الواجب في الذمة
هو المثل الكامل وانما يتحول الى القاصر بالعجز وذلك وقت القضاء
او قضاء محض بمثل غير معقول بمعنى انه لا يدرك بعقولنا الا ان يكون
مما يدركه العقول اذ الفهم حجة شرعية كالسمع بل اقوى ولا يجوز
التناقض بين حجج الله تع كالفدية في حق الشيخ الفاني ومن
بمعناه كالمريض فانها قضاء للصوم ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر
ولا معنى لان الصوم معنى هو وسيلة الى الجوع والفدية معنى هي وسيلة
الى الشبع والمال قضاء للقصاص فيما اذا عفا احد الاولياء واخذ
الباقي المال او صالحها عليه او قتل في دار الحرب او قتل الاب ابنه
فان المشروع الصحيح فيها هو القصاص وقد شرع اخذ المال بدلا
عنه ولا مماثلة بينهما لا صورة وهو ظاهر ولا معنى لان القصاص
معنى هو وسيلة الى الفناء والمال على تقدير معنى هي وسيلة الى البقاء هذا
والمشهور في التمثيل والبيان الى ... وكضمان النفس بالمال
فانه ثابت بقوله تع ودية مسلمة الى اهله مع انه لا يعقل فيه المماثلة
اما صورة فظ واما معنى فلان الآدمي مالك مبتذل وهو
سمة القدرة والمال مملوك مبتذل وهو سمة العجز ولا تماثل بينهما
وانما عدل عنه هنا لان فيه اشكالين احدهما بالنظر الى التمثيل والثاني
بالنظر الى بيان غير المعقولية اما الاول فهو ان القضاء تسليم مثل
الواجب بسببه الى مستحقه والضمان في هذه الصورة عين

ان فان النفس بالمال

بعقولنا سان

الى الفناء سان

عيث ما وجب بالنص ابتداء فيكون من قبيل الاداء لا القضاء واما الثاني

فهو ان المماثلة انما هي بالنظر الى الثابت في الذمة والنفس ليست

مما يثبت فيها فلا وجه لبيان التفاوت بينه وبين المال ثم لما ورد

على قولنا او غير معقول كالفدية للصوم انكم اوجبتم الفدية للصلوة

الشيخ الفاني ومن بمعناه كالمريض بلا نص او دلالة قياسا على صومه

الثابت بنص غير معقول اجاب عنه بقوله وانما امرناه اي الفدية

في الصلوة اي صلوة الشيخ الفاني ومن بمعناه ليس للعمل بالقياس

على ما لا يصح القياس عليه بل للاحتياط فان النص الوارد في الصوم

وهو قوله تع وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين يحتمل ان يكون

معللا بالعجز تعليلا يصح معه القياس فان معناه لا يطيقونه كذا فسره

ابن عباس رضه وحذف لا جائز عند عدم اللبس ويعضده قراءة

حفصة لا يطيقونه باثبات لا ويحتمل ان لا يكون معللا به ذلك التعليل

فان بناء الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلية المبدأ له لكن

كل علة منصوصة لا يجب المنصوصة ظاهرة لا يصح معها القياس

لجواز ان يكون العلة المنصوصة قاصرة لا يصح معها القياس كما

تقرر في موضعه فامرناه بالفدية نظرا الى الاحتمال الاول احتياطا

في باب العبادة لا عملا بالقياس فيما لا يجوز فيه والدليل عليه انهم لم يحكموا

باجزاء الفدية عن الصلوة كما حكموا به في الصوم حتى قال محمد في الزيادات

يجزيه ان شاء الله تع ولو كان ثابتا بالقياس لما احتيج الى التعليق كسائر

الاجتهاديات كما يجب التصدق اي ما ذكر من الامر بالفدية للاحتياط

كما يجب التصدق بالعين اي بعين الاضحية المعينة للتضحية او القيمة

واما الثابت في القصاص والوجه بيان التفاوت بينه وبين المال صح

ان يكون متعدية حتى يصح معها صح

43

او بالقيمة اي قيمتها اذا استهلكه او لم يضحها الغني فانه ليس العمل

للخلف بالقياس ما لا يصح القياس عليه بل من قبيل الاخذ بالاحتياط

وذلك ان التصدق بالعين او القيمة يحتمل ان يكون الاصل لانه سبحانه كلف بقربة

انما هو من جنسه وهذه عبادة مالية فينبغي ان يكون التقرب بها منها الا

ان الشرع عين الاراقة تطييبا للطعام بازالة ما في مال الصدقة

من اوساخ الاثام ويحتمل ان يكون الاراقة اصلا من حيث الاعتبار فبعد فوت التصدق

في الوقت لم يعمل بالتعليل المظنون لقيام النص وبعد ايام التضحية

عملنا به احتياطا في باب العبادة لا بناء على انه مثل لها وخلف عنها

ولذا لم ينتقل الحكم الى التضحية في العام القابل كما انتقل في الفدية

عند القدرة فان الحكم بالشيء اذا وقع بجهة الاصالة ولو من

وجه لا يبطل بالشك ولا يصير اليه اي الى قضائها بمثل غير معقول الا النفي

لامتناع عملا بالقياس كجملة الفدية فان قيل اذا وجب بالنص يكون

اداء لا قضاء قلنا انما يكون اداء اذا وجب به ابتداء لا خلفا عن

الاصل فان قيل الفدية لم تجب خلفا عن الصوم لان الامر به لم يتناول

غير المطيق لاستلزامه تكليف العاجز قلنا الصوم واجب على المطيق

وغيره بالنظر الى اول الاية ثم نقل عنه الى الفدية في غير المطيق لعجزه عنه

على سبيل التخفيف تيسيرا للامر عليه بدليل تسمية ذلك فدية في غير

المطيق فانها اسم لما يتخلص به المرء عما يلحقه من مشقة ومكروه

قال الله تع وفديناه بذبح عظيم قوله لاستلزامه تكليف العاجز قلنا

انما يلزم ذلك اذا كان الغرض بالتكليف عين ما كلف به واما اذا كان

غيره فجائز كوجوب الصلوة على المسلم في اخر جزء من الوقت

كما سبق او دلالة كما لو اخذ المال بدلا عن القصاص على ما مر فانه
ثابت مخالفا للقياس بدلالة نص ورد في الخطا وذلك ان ثبوت الدية
في الخطأ لا للبدلية بل لصيانة الدم عن الهدر لكونه عظيم الخطر منة
على القاتل بسلامة نفسه له وقد قتل نفسا معصومة وعلى القتيل
بان لم يهدر دمه والقاتل معذور وقد لحق به كل عمد تعذر فيه القصاص
لمعنى في المحل مع بقائه كما في الصورة المذكورة فانه مخصوص من القياس
بالنص يلحق به ما في معناه من كل وجه وههنا كذلك بل اولى لان العبد
بعد سقوط القصاص بالشبهة احق بعدم الاهدار صرح به صاحب
الكشف وغيره فظهر ان الاقتصار على النص كما في عبارات القوم ليس
كما ينبغي بل لا بد من اعتبار الدلالة ايضا واذا لم يجز القضاء
بمثل غير معقول الا بالنص او دلالة فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم
اذ لا مماثلة بينهما فان المال عين متقوم والمنفعة معنى غير متقوم اما الاول
فلان المال ما من شانه ان يدخر للانتفاع به في وقت الحاجة واما الثاني
فلان المنفعة من الاعراض الغير الباقية كالحركة ونحوها وغير الباقي غير محرز
لان الاحراز هو الادخار لوقت الحاجة ولا ادخار بلا بقاء وغير المحرز
ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا يكون
مثلا للمال المتقوم فلا يقضى الا بنص او دلالة وليس فليس وقد
فرعوا على هذا الاصل فروعا ذكر ههنا واحدا منها تعريضا لصاحب
التنقيح حيث فرعه ابتداء على قوله لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص
فقال فلا يضمن قاتل القاتل لولي القتيل لانه لم يفوت لولي
القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يتقوم بالمال فلا يكون

على هذا الاصل سار

لا يعقل المال سار

مثلا له وانما قيد بولي القتيل لانه يضمن لولي القاتل الدية ان كان
خطأ ويقتص منه ان كان عمدا ذكره الحاكم الشهيد في الكافي واما قضاء
غير محض بل شبيه بالاداء كقضاء تكبيرات العيد في الركوع فان من ادرك
الامام في صلوة العيد وهو راكع فان خاف الفوت يركع ويشتغل
بتكبيرات العيد ونحو ذلك قضاء شبيه الاداء ببقاء محل الاداء في
الجملة فان الركوع يشبه القيام صورة لاستواء النصف الاسفل من
الراكع وحكما لان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة لقوله
عليه السلام من ادرك الامام في الركوع فقد ادركها واداء قيمة
عبد مبهم تزوج عليه فان من تزوج امرأة على عبد غير معين يكون
تسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب
لا عينه لكنه يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصالة بناء على ان
العبد مع جهالة وصفه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقويم
فصارت القيمة اصلا يرجع اليه وتعتبر مقدما على العبد حتى كانه خلف
عنها ولا بد له اي المأمور به من الحسن لا بمعنى كونه صفة الكمال
كالعلم او موافقا للغرض كالعدل او ملائما للطبع كالحلاوة
وبالجملة كل ما يستوجب المدح في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك
يدرك بالعقل ورد به الشرع ام لا بالاتفاق بل بمعنى كونه اي المأمور به
متعلق المدح في الدنيا ومتعلق الثواب اجلا في العقبى اي كون
الفعل بحيث يستحق فاعله في حكم الله تعالى المدح والثواب فان هذا
هو محل النزاع قال الاشاعرة هو اي الحسن بهذا المعنى
موجبه الامر الثابت به فانه الفعل امر به فحسن لا انه حسن
الامر

فامر به والحاكم اي المحسن والموجب هو الشرع ولا دخل للعقل
فيه وانما العقل آلة لفهم الخطاب الشرعي ومنا اي من الحنفية
من وافقهم اي الاشاعرة في هذا الراي وقالت المعتزلة الحسن مدلوله
اي الامر بمعنى انه ثابت قبله وهو دليل عليه فالفعل عندهم حسن فامر به
على العكس مما عند الاشاعرة والحاكم بالحسن والموجب له العقل بمعنى
انه يقتضي المامورية شرعا وان لم يرد كما انهم يحكمون بوجوب الاصلح
على الله تعالى عنه علوا كبيرا ولا دخل للشرع في الحكم بل الشرع مبين
للحسن في البعض الذي لا يدرك العقل فيه الحسن ابتداء فانه ربما
يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر وجه اقتضائه
كما في خصائص العبادات او مانع وجوب صوم اخر رمضان ونحو ذلك
ومنا لاي من الحنفية كالشيخ ابي منصور وكثير من مشايخ العراق من وافقهم
لا مطلقا بل في ايجاب المعرفة فانهم قالوا العقل حاكم بوجوب
معرفة الله تعالى حتى قالوا بوجوب الايمان على الصبي العاقل قال صاحب
الكشف هذا ليس بصحيح لان الايجاب على الصبي مخالف لظواهر النصوص
وظواهر الروايات وقيل القائل صاحب الميزان مدلوله اي الحسن
مدلول الامر كما ذهب اليه المعتزلة لكن لا مطلقا بل في المفهوم
الاسيما يفهم العقل حسنه كالايمان واصل العبادة او العدل
والاحسان موجبه اي الحسن اثر الامر كما ذهب اليه الاشاعرة لا مطلقا
ايضا بل في غيره اي غير المفهوم كاكثر الاحكام الشرعية وادلة
كل من المذاهب مسطورة في المطولات فلا حاجة الى ايرادها
والمختار عندنا انه مدلوله مطلقا اي سواء كان في المفهوم او غيره

45 او غيره حكاية الامر فانه تعالى حكيم لا يامر الا بما هو حسن قال تعالى ان الله يامر
بالعدل والاحسان واعلم ان افادة ما ذكر ههنا وما تركه من الادلة
على المختار حسن المامور به بالمعنى المتنازع فيه في غاية الاشكال فلا علينا
ان نطوي عن الاشتغال بها كشح المقال والحاكم بالحسن هو الشرع
كما هو راي الاشاعرة وليس العقل مجرد آلة لفهم الخطاب بل هو
يعرفه اي الحسن في بعض من الامور الحسنة قبل السمع متعلق بيعرفه
وكذا قوله بلا كسب كحسن الصدق النافع او به كحسن الكذب
النافع ويعرفه في بعض آخر بعده اي بعد السمع كاكثر احكام الشرع
واعلم ان المتنازعين في الحسن متنازعون في القبيح ايضا وانما
تركنا القبيح واقتصرنا على الحسن لان الكلام في حسن المامور به وقد علم
حكم القبيح منه وانما اقتصر فيما في مباحث النهي ان شاء الله تعالى
فالمامور به اي اذا كان الحسن مدلول الامر مطلقا لا موجبه فالمامور به
انما حسن لحسن في نفسه اي انه يتصف بالحسن باعتبار ثابت
في ذاته سواء كان لعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف
بحسن ثبت في غيره فظهر ان المراد بالمعنى في قول الجمهور اما حسن
لمعنى في نفسه هو الصحيح الحسن لا امر تحقيقي يحتاج الى تكلف ارتكبه
صاحب التنقيح حقيقة بان لا يعتبر فيه شبهة بالحسن لغيره فامت
ان لا يقبل ذلك الحسن [illegible] سقوط التكليف وهو الزام ما فيه
كلفة وفي اختياره على قول فخر الاسلام اشارة الى لا سقوط هذا النوع ٧لا يقبل صح
الوصف يعني وصف الحسن فانه تلزم الاداء ودفع ما يرد عليه
انه لا يلزم من جواز سقوط الاقرار بالاكراه سقوط حسنه حتى

حتى حبر فقتل كما هو المجوز الثانية ان التكليف اعم من التكليف
بنفس المعرفة بالجميع كما في الصلوة ومن التكليف بالسعي في
حصوله كما في التصديق فانه كيف او انفعال لا اختيار في حصول نفسه
مع ورود الامر به كالتصديق في الايمان وهو التصديق المنطقي
المعبر عنه بالفارسية بگرويدن وراست گوي داشتن وحاصله
الاذعان والقبول لوقوع النسبة او لا وقوعها وتسميته تسليما
زيادة توضيح للمعنى وجعله مغايرا للتصديق المنطقي وهم وحصوله
للكفار مع الوصف في البعض بمنع كونه باعتبار تحجره بالكلية
واستكبارهم عن اظهار الاذعان منهم لا يخفى انه لا يحتمل سقوط
التكليف به في حال من الاحوال فاقرار المنافق ليس ايمانا
في نفس الامر وعندنا اذ اعلمناه واما اجراء احكام الاسلام على الاقرار
فلخفاء التصديق او يقبله اي السقوط التكليف كالاقرار باللسان
فانه يسقط حال الاكراه لان الاصلي هو التصديق وهو قلبي ليس
الاتيان مقدرته وقيام السيف يدل على عدم تبدله لكن متمكنه من
غير عذر يدل على فواته فلا يكون مؤمنا ولو عند الله تعالى لا المصدق
الغير المتمكن ولو كان نادرا ولا المتمكن عند الاجبار على الاقرار
او الانكار فان الاكراه الملجئ لا يعدم الاختيار بل يفسده والاسلام
مما ثبت بالشبهة لانه يعلو ولا يعلى عليه فيكفي فيه الاختيار الفاسد
والصلوة فانها تسقط بعذر الجنون والاغماء والحيض والنفاس
وهي وان شاركته في احتمال السقوط لكن بينهما فرق من وجهين
اشار الى الاول بقوله لكنها دونه اي الصلوة ادنى من الاقرار

من الاقرار اذ ليست ركنا منه لا حقيقة وهو ظاهر ولا الحاقا اذ لا تدل
عليه عدمها كالاقرار حال الاختيار ولا وجودها الا على هيئة مخصوصة
وسره ان كمال الايمان في الانقياد بالجميع بجميع باطنه وظاهره كما
هو مجموع من وجه وجده فتعين لذلك فعل الصلوة لانها الموضوعة
للبيان ولذا جعل راس الشكر لله لاعم يعمل سائر الاركان واشار
الى الفرق الثاني بقوله وتسقط اي الصلوة باعذار كما سبق
وتسقط هو اي الاقرار بعذر واحد وهو الاكراه او وحسن الحسن
في نفسه لكن لا حقيقة بل حكما كالصوم فانه ليس بحسن في ذاته حقيقة
اذ فيه تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى عنها مع كونه مملوكة مع النصوص
المبيحة لها وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء
التي هي اعدى اعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المعصية والزكوة
فانها ايضا ليست بحسنة في ذاتها حقيقة لان فيها اضاعة المال
وانما حسنت بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والاحسان اليه
والحج فانه في قطع المسافة الى امكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة
السفر للتجارة وزيارة البلدان وانما حسن بواسطة زيارة البيت
الشريف بتشريف الله تعالى اياه لكن هذه الوسائط لا تخرجها
عن ان يكون حسنة لعينها لان النفس وان كانت بحسب الفطرة
محلا للخير والشر الا انها للمعاصي اقبل والى الشهوات اميل
حتى كانها بمنزلة امر جبلي لها بمنزلة الاحتياج للناقة وبالنظر الى
هذا المعنى لا يحسن قهرها اذ لا قبح في الاضطراري والفقير انما
يستحق الزيادة الحاصلة من جهته تعالى لا من جهة الانسان

والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت
فسقط احسن قهر النفس ودفع الحاجة وزيارة البيت
عن درجة الاعتبار وصار كل من الصوم والزكوة والحج
حسنا بمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة
الصلوة ولذا جعلت حسنة الحسن في نفسها شبيهة بالحسن
لحسن في غيره بدون العكس وانما قلنا ان الوسائط هذه
الامور دون الشهوة والحاجة والشرف المكان لان الواسطة
ما يحسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة والشهوة
والشرف ليست كذلك فان قيل لا تغاير في الخارج بين تلك الوسائط
وبين الزكوة والصوم والحج قلنا لو سلم فيكفي التغاير الذهني
ثم مثل وحكمه اي حكم الحسن لحسن في نفسه حقيقيا كان
او حكميا عدم سقوط الاداء او بسبب عروض ما يسقطه
مثل الحيض والنفاس للصلوة والصوم بعينه احتراز
عن الحسن لحسن في غيره كالوضوء والسعي فانه يسقط بسقوط
الغير ويبقى ببقائه كما سيأتي فان قيل المراد بالساقط ان كان
ما ثبت في الذمة بالسبب يصح قوله بعينه لانه قد يسقط بعد
الوجوب بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا وجه لايراده
في هذا الموضع لانه في بيان حسن ما ثبت بالامر وان كان المراد
ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء لا يستقيم قوله او عروض
ما يسقطه بعينه لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض
اجيب بان الصلوة قد تسقط بعارض الحيض والنفاس

47

والنفاس بعد ثبوت وجوب ادائه بالامر فان الخطاب يتوجه
عند تضيق الوقت بحيث لا يسع غير الوقتية ثم تسقط عنها اذا
حاضت او نفست في اخر الجزء كما سبق في مباحث المقيد بالوقت
واما حسن لحسن في غيره فاما ان يتادى ذلك الغير بنفس المامور به
من غير احتياج الى فعل اخر كالجهاد فانه ليس بحسن لذاته
لانه تخريب البلاد وتعذيب العباد وانما حسن لما فيه من
اعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة فانها ليست بحسنة في
ذاتها لانها بدون الميت عبث وعلى الكافر قبيحة وانما حسنت
لما فيها من قضاء حق الميت وهذا الضرب من الحسن لحسن في غيره
شبيه بالاول اي الحسن لحسن في نفسه وجه المشابهة
ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب ونحوهما وليس مفهوم
اعلاء كلمة الله تعالى لكن لا مغايرة بينهما في الخارج والاعلاء حسن
بمعنى في نفسه فما يتحد به يكون شبيها به وكذلك الحال في صلوة الجنازة
فان قيل لم شبه هذا بالاول ولم يشبه الحكمي منه بهذا قلت
لانه لا جهة ههنا لان انتفاء الوسائط وجهي وههنا في حكم العدم
بخلاف ما ثمه او لا يتادى ذلك الغير بنفس المامور به بل يحتاج
الى فعل اخر كالوضوء فانه في ذاته تبرد واضاعة ماء وانما
حسن لكونه وسيلة الى الصلوة والسعي الى الجمعة فانه في نفسه
تعب وانما حسن لكونه وسيلة الى اداء الجمعة ثم الصلوة لا تتادى
بالوضوء ولا الجمعة بالسعي بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد
منهما وحكمه اي حكم الحسن لحسن في غيره وجوبه بوجوب الغير

الذي هو الواسطة وسقوطه اي سقوط وجوبه بسقوط وجوب
ذلك الغير حتى لو اسلم الكفار سقط وجوب الجهاد معهم ووجوب
وا... مع الباغيت ولو بقي مسلم او قطع الطايق سقط
وجوب الصلوة عليه ولو حاضت سقط الوضوء ولو مرض
او سافر سقط وجوب السعي الى الجمعة والامر مطلق عن قرينة
تدل على الحسن لحسن في نفسه او غيره يقتضي الضرب الاول
وهو ما لا يحتمل السقوط من القسم الاول وهو الحسن لحسن
في نفسه لاقتضاء الكمال اي كمال الامر وهو المطلق الكمال
اي كمال حسن المأمور به ثم التكليف اعلم انه ما لا يطاق
على ثلث مراتب ادناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه
او لارادته ذلك او لاخباره به ولا نزاع في وقوع التكليف
به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبره الله تعالى
بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب
الحقايق وجمع الضدين او النقيضين والاجماع منعقد على عدم
وقوع التكليف به والاستقراء ايضا شاهد على ذلك والايات
ناطقة به والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم تقع متعلقا لقدرة
العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو
محل النزاع ولهذا قلت ثم التكليف اي طلب تحقيق الفعل
والاتيان به لا على قصد التعجيز واظهار عدم القدرة بما لا يقدر
عليه المأمور به مطلقا او عادة محال اما عقلا فلان طلب حصول
المحال لا يليق عن الحكيم المتعال فان قيل هذا يمنع الوقوع فقط قلنا

قلت بل الجواز ايضا لانه لا يمنع الوجوب بمقتضى الحكمة والوعد والفضل
كما لا يمنع الايجاب بتخلل الاختيار واما نقلا فلقوله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وغير ذلك ولكن ما
اخبره الله تعالى بعدم وقوعه يستحيل وقوعه والا لامكن كذبه وامكان المحال
محال فظهر انه ليس دليلا على عدم الوقوع فقط واذا كان التكليف
بالمحال محالا فلا بد له اي للمأمور من قدرة لا بمعنى الاستطاعة المقارنة
بالفعل فانها علة تامة بل بمعنى سلامة الاسباب والالات المفسرة بقدرة
بها يتمكن المأمور من اداء ما لزمه وانما قال بلا حرج غالبا ليخرج
الحج بلا زاد وراحلة فانه نادر وبلا راحلة فقط كثير واما بهما فغالب
وهي اي القدرة المفسرة بما ذكر شرط لوجوب الاداء لا لاداء نفسه
لوجوده اي الاداء قبلها اي قبل القدرة كحج الفقير وزكوة قبل الحول
فلو كانت شرطا للاداء لما تقدم عليها ولا شرط لنفس الوجوب
لانه اي الوجوب نفسه جبري غير محتاج الى القدرة ولذا يتحقق
في النائم والمغمى عليه اذا لم يؤد الى الحرج ولا قدرة ثمه فان قيل نفس
الوجوب لا ينفك عن التكليف المستلزم للقدرة فكيف ينفك عن
لازمه قلت عدم الانفكاك ممنوع ولو سلم فمعنى استلزام التكليف
للقدرة انه الله تعالى لا يامر العبد الا بما يستطيعه عند ارادة العبد
احداثه فهذه القدرة لا تلزم التكليف مطلقا بل حالئذ وهي اي القدرة
نوعان النوع الاول ادنى ما ذكر من قدرة يتمكن بها من اداء ما لزمه
بلا حرج غالبا ويسمى هذا النوع الممكنة لكونه وسيلة للايجاد والتمكن
والاقتدار على الفعل من غير اعتبار يسر زائد وهو اي هذا النوع

شرط الوجوب اداء الكل واجب مطلق بدنيا كان او ماليا وحسنا
لنفسه او لغيره ولذا اي لكونه شرطا لوجوب الاداء مطلقا لم يلزم
زفر الاداء في الجزء الاخير من الوقت اذا حدث فيه الاهلية فان
الاداء فيه ممتنع فلو وجب لادى الى التكليف بما لا يطاق قلت
في جوابه انه انما يؤدي الى ذلك التكليف اذا كلف بالاداء مطلقا
في ذلك الجزء من الوقت وهو ممنوع بل التكليف انما هو بالاداء مطلقا
وذلك يتصور بوقوع الشروع في الوقت فانه اذا شرع في الوقت
يلزمه الفعل اداء واذا تم بعد الوقت كما سبق او نقول سلمنا ان
التكليف بالاداء فيه لكن لزومه اي لزوم الاداء ليس لكونه مطلوبا
في نفسه حتى يلزم التكليف بما لا يطاق بل لزومه لخلفه وهو القضاء
فان بعض الاحكام قد يجب اداؤه ثم يخلفه خلفه للعجز عنه كالوضوء
بالتيمم وكمن حلف على مس السماء او تحويل الحجر ذهبا ووجود القدرة
بالنظر الى الخلف الذي هو القضاء كاف والجواب المشهور بانه
شرط وجوب الاداء ليس الا القدرة بمعنى سلامة الاسباب وهي
موجودة ههنا وكذا الجواب المشهور بان القضاء ليس مبنيا على وجوب
الاداء حتى يلزم ما ذكرتم بل هو مبني على نفس الوجوب فما يكون سببا
لنفس الوجوب يكون سببا للقضاء والجزء الاخير صالح للاول الا ان نفس
الوجوب جبري كما سبق فيكون صالحا للثاني ايضا ضعيف جدا الجواب
اما ضعف الجواب الاول فلان الوقت الصالح للاداء من جملة
الاسباب فاذا انتفى الصلاحية لا يبقى السلامة واما ضعف الجواب — الصلاحية بيان
الثاني فلان وجوب القضاء للتكليف فلو بني على مجرد نفس الوجوب وليس

وليس القدرة شرطا له لوقوع التكليف بدون شرطه وهو باطل فليتأمل
والنوع الثاني افتضاه اي اعلى مما ذكرنا من القدرة ويسمى هذا النوع
الميسرة لتحصيلها اليسر بعد الامكان فهي زائدة على الشرط المحض اشترطت
لوجوب بعض الواجبات كرامة من الله تعالى وفضلا ولذا اشترطت في اكثر
الواجبات المالية لكون ادائها اشق على النفس عند العامة وبقاؤه
اي بقاء النوع الثاني شرط لبقاء الواجب في الذمة لئلا ينقلب
اليسر عسرا اعترض عليه اولا بانه يؤدي الى فوت اداء الزكوة فيما اذا
اخر اداؤها خمسين سنة ثم هلك المال حيث لا يجب عليه شيء وثانيا
(اي الامكان والاقتدار)
انا لا نسلم انه يلزم ثبوت احد اليسرين وهو المنفي من عدم اشتراط
بقائها انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء
منفردا دون الاخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها
يسر اخر واجيب عن الاول بالتزام الفوات في صورة هلاك المال
ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الحكم على احد ملكا ولا يدا لان المال — الحبس بيان
(التزام الفوات)
حقه ملكا ويدا وانما حق الفقير في ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب
المال الخيار في اختيار محل الاداء فلعله حبس هذا المحل ليؤدي من — حبس بيان
محل اخر فلا يضمن الا يرى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى هلك
بالحرق ومنع المولى العبد المديون عن البيع او العبد الجاني عن اولياء
الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني
بان معنى انقلاب اليسر عسرا انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير
يسرا وسهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة
والتضمين فيصير عسرا وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا

وانما يعتبر اليسر او بالعكس ودون بقاء النوع الاول فانه ليس شرطا
لبقاء الواجب اذ المعتبر حقيقة هذه القدرة وبقاؤها هو حقيقة
الاداء والتمكن من الاداء والاقتدار عليه يستغني عن البقاء اي بقاء
القدرة بل يكفي مجرد امكانها وتوهمها وذلك لان القدرة الممكنة
لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحدا كانت شرطا محضا ليس فيه
معنى العلة فلم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود
وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود في النكاح يشترط
للانعقاد لا للبقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلة لانها غيرت
صفة الواجب من العسر الى اليسر فاثرت فيه واوجبته بصفة اليسر
فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يكون بقاء
الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون الميسرة فلهذا اشترط بقاء
القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي ان يكون الامر
بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر
ولذا اي ولاجل الاستغناء قيل القائل فخر الاسلام ومن تبعه لم يشترط
اي بقاء القدرة للقضاء بدليل ان في النفس الاخير من العمر يلزمه
تدارك ما فات من الصلوات والصيامات والحج وغيرها وظاهر انه ليس
بقادر على تداركها ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق لان هذا ليس
ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار ان القضاء
انما هو بالسبب الاول وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت في حق
الاداء لانه انما اعتبر ليظهر اثره في خلفه خلفه كما سبق ولا خلف
للقضاء وكذا قالوا وفيه بحث ثم انه فرع على اشتراط بقاء القدرة

القدرة الميسرة لبقاء الواجب وعدم اشتراط بقاء الممكنة بقوله
فلا يبقى الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال النامي فان كل واحد
منها واجب بالقدرة الميسرة اتفق باتفاقهما اما الزكوة فلانها
تجب بالنماء الذي يحصل به يسر الاداء اذا كان النصاب لا يغير من
العسر الى اليسر لان اداء الخمسة من المائتين واداء واحد من
الاربعين سواء في اليسر لم يعد من القدرة الميسرة بل جعل من
شرائط الاهلية كالعقل والبلوغ او شرط وجوب الاداء لان حسن
الاغناء لا يتحقق غالبا الا بالغناء الشرعي فان قيل فينبغي ان لا تسقط
الزكوة بهلاك النصاب قلنا انما تسقط لفوت القدرة الميسرة
التي هي وصف النماء لا لفوت الشرط الذي هو النصاب ولهذا
لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض
ومن هذا ظهر فائدة تقييد المال بالنامي واما العشر فلان الله تعالى
خصه بالخارج من الارض الذي هو نماؤها واوجب قليلا من الكثير
اذ القدرة على اداء العشر تستغني بتسعة الاعشار وذلك
دليل اليسر واما الخراج فقد خصه الله تعالى بنماء الارض وهو
الخارج حتى لو كانت الارض سبخة خالية لا يجب عليه وكذا اذا لم يحصل
الخارج بان زرعها ولم يخرج شيء واما اذا تمكن من الزراعة
وتركها فيجب عليه لوجود الخارج تقديرا لان التقصير من جهته فكانه
عطله على نفسه كالاستهلاك في الزكوة بخلاف العشر فانه انما
يجب بالخارج تحقيقا ولو انه كان كذلك لكان الواجب في الخارج
من جنس الخارج فامكن القول بوجوب الخارج مع انعدام الخارج تحقيقا

بخلاف العشر فان الواجب فيه جزء من الخارج فلا يمكن ايجاب
جزء من الخارج بدون الخارج وبقوله بخلاف الحج وصدقة الفطر
فان كلا منهما لما وجب بالقدرة الممكنة لم يشترط بقاؤها لبقائه
اما الحج فلانه وجب بالزاد والراحلة وهما من الممكنة لان الغالب
التمكن بهما اذ بدونهما الزاد نادر وبدون الراحلة وان كان كثيرا
لكنه ليس بغالب وانما لم يعتبر توهم القدرة بالمشي ونحوه فيه
كما اعتبر توهم الامتداد في وقت الصلوة مع ان هذا اقرب منه
لان اعتباره ههنا يفضي الى التلف والخلف حتى يظهر اثره في
بخلاف وقت الصلوة واما صدقة الفطر فلانها تجب بنصاب
فاضل عن الحاجة الاصلية وان لم ينم حتى لو ملك من ثياب
البذلة ما يفضل عنها او ملك نفسها بالليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر
واعتبار النصاب ليس لليسر بل ليصير المخاطب به غنيا فيصير اهلا
للاغناء لقوله عليه السلام اغنوهم عن المسئلة وانما اليسر
بالنماء وهو غير معتبر ههنا الامر بامر الغير ليس امرا له الا بدليل
اختلف في ان الامر للمكلف ان يأمر غيره بشيء سواء كان بلفظ
امر او بالصيغة هل هو امر لذلك الغير به ام لا فقيل ليس بامر الا
بدليل وهو المختار لقوله عليه السلام مروهم بالصلوة لسبع والا لكان
قولك من عبدك ان يتجر في مالك تعديا ومناقضا لقولك للعبد
لا تتجر وليس كذلك فان قيل التناقض انما يلزم لو ثبت دلالة
الدلالتين وليس كذلك لاختلافهما بالذاتية والواسطة قلت
الواسطة في اصطلاحنا لا ترفع التناقض وقيل امر اذ فهم ذلك من

من امر الله تعالى رسوله ان يأمرنا وكذا امر الملك وزيره قلنا ثمه دلالة
على انهما مبلغان والكلام في الامر الخالي عن الدليل واتيانه اي
المأمور به على وجهه وكما امر به يوجب الاجزاء اختلف في ان
الاتيان بالمأمور به على وجهه وكما امر به هل يوجب الصحة والاجزاء
بمعنى سقوط القضاء لا بمعنى حصول الامتثال به اذ لا معنى لانكاره
ام لا والمختار انه يوجبه اما اولا فلان الامر ان بقي متعلقا
بعين المأتي به كان طلب تحصيل الحاصل او بغيره فلم يكن المأتي به
كل المأمور به والمفروض خلافه واما ثانيا فلانه يقتضي الحسن
وما كان كذلك الا الصحة الشرعية واما ثالثا فلانه لو لم يقتض
تقتضي لما خرج عن عهدته بذلك لوجب عليه ثانيا وثالثا فلم يعلم امتثاله
مع انه لا يفيد التكرار وقيل لا يوجبه بل هو ثبت بدليل آخر
اما اولا فلان النهي لا يقتضي فساد المنهي عنه حتى يجوز الصلوة
في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء وكذا الامر لا يقتضي
الصحة بحكم قياس العكس قلت المنهي المطلق يقتضي فساد
المنهي عنه كما سيأتي في المثالين قرينة على ان النهي للمجاور
فلذا جاز على ان بينهما فرقا وهو ان الانتهاء عن الشيء يمكن
بترك شيء منه فيمكن ان يكون المطلوب تركه وصفه او مجاوره
والامتثال فليس الا بالاتيان بجميعه واما ثانيا فلان مقتضى
امر صح الامر حصول المأمور به وسقوط التكليف زائد قلت سقوط التكليف
مقتضى المقتضي وهو الحسن لما سبق واتيانه على وجهه يوجب
ايضا انتفاء الكراهة لان الامر يقتضي حسنا لا يجامع الكراهة

وروي عن ابي بكر الرازي انه قال صيغة الجواز يثبت بمطلق الامر
شرعا لكنه يتناول المكروه ايضا بدليل اداء عصر يومه بعد
تغير الشمس فانه جائز مامور به شرعا مع كونه مكروها وبدليل طواف
المحدث فانه ايضا جائز مامور به مع كونه مكروها قلنا المامور به
نفس الصلوة ولا كراهة فيها وانما الكراهة في التاخير الى وقت
يلوح العباد تشبيها بالكفرة ولا امر بجنبه وكذا المامور به نفس الطواف
ولا كراهة فيه وانما هي لمعنى في الطواف وهو الحدث ولا امر بجنبه الطائف سهو
ايضا ويزول جوازه اي جواز المامور به بنسخ وجوبه لان الامر لا يبقى
امرا بعد ما نسخ موجبه وهو الوجوب فلا يفيد الجواز كما لا يفيد
الوجوب وقال الشافعي ويبقى صفة الجواز اذ لا يوجب انتفاء
الخاص الوجوب انتفاء الجواز لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء
العام ومما يدل عليه جواز صوم عاشوراء مع نسخ وجوبه قلنا
انتفاء الجواز ليس لانتفاء الوجوب بل لانتفاء الموجب وهو
الامر واما جواز صوم يوم عاشوراء فلم يستفد من الامر المنسوخ بل
انما جاز لكونه كسائر الايام الجائز فيها الصوم وارادة وجوده
اي المامور به ليست بشرط لصحة الامر لا خلاف في ان طلب الآمر
امتثال المامور به بشرط لصيرورة الصيغة امرا وانما الخلاف
في ارادة الآمر ذلك فعندنا ليست بشرط خلافا للمعتزلة
بناء على ان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى لما لم يجز عندنا لزمنا
القول بانفكاكها عن الامر اذ بعض المامورين بالايمان لم يمتثلوا
ولما جاز ذلك عند المعتزلة لم يحتاجوا الى القول بالانفكاك وتمام

52 وتمام تحقيق هذه المسئلة في علم الكلام ووجه البناء ان الخلاف
وان كان في الامر العام من امر الله تعالى وامر غيره لكن لما لم يجز تخلف
مراد الله تعالى عن ارادته مع امره بما يعلم انه لا يقع لزمنا القول
بان الامر مطلقا لا يستلزم الارادة فانا لو قلنا ان الامر يستلزمها
للزم الاستلزام في جميع الصور ومن جملتها امر الله تعالى ولا نقول
بالاستلزام فيه والمعتزلة لما لم يفرقوا بين ارادة الرب
وارادة العبد في جواز تخلف المراد اتجه لهم القول
بالاستلزام ويؤمر الكفار بالايمان بالاتفاق لان النبي عليه السلام
بعث الى الناس كافة للدعوة الى الايمان قال الله تعالى قل
قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا ويؤمرون ايضا
بلا خلاف باحكام المعاملات لان المطلوب بها معنى دنيوي
وذلك بهم اليق وانهم اشتروا الدنيا على الآخرة ولانهم ملتزمون
بعقد الذمة احكامنا فيما يرجع الى المعاملات ويؤمرون ايضا
بلا خلاف باحكام العقوبات من الحدود والقصاص ونحو ذلك
لانها تقام بطريق الجزاء والابتداء للتنكيل زاجرة عن اسبابها
وهم بها اليق من المؤمنين والحق انهم يؤمرون ايضا
بالاتفاق باعتقاد وجوب العبادات حتى انهم مؤاخذون
في الآخرة بترك الاعتقاد لان ذلك كفر على كفر فيعاقب
عليه كما يعاقب على اصل الكفر وانما الخلاف في وجوب
اداء العبادات في الدنيا فذهب العراقيون منا الى انهم يؤمرون
وهو مذهب الشافعي وعند عامة مشايخ ديار ما وراء النهر لا يؤمرون

بأداء ما يحتمل السقوط منها أي من العبادات وإليه ذهب القاضي
أبو زيد والإمام شمس الأئمة وفخر الإسلام وهو المختار عند المتأخرين ولا
خلاف في عدم جواز الأداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الإسلام
وإنما يظهر فائدة الخلاف في أنهم يعاقبون في الآخرة بترك العبادات
زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد وكذا في المنار
وهو الموافق لما في أصول الشافعية من أن معنى تكليفهم بالفروع إنما
هو تعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الأصول فظهر أن محل الخلاف
هو الوجوب في حق المؤاخذة على ترك الأعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة
بترك اعتقاد الوجوب وقوله ما يحتمل السقوط فيها احتراز عن الإيمان
فإنه لا يحتمل السقوط لما مر وهم مكلفون بأدائه بالاتفاق هو
الصحيح لا ما ذهب العراقيون لأن الكافر ليس بأهل لأداء العبادة
لأن أداءها لاستحقاق الثواب وهو ليس بأهل له لأنه الجنة وإذا لم
يكن أهلا للأداء لم يكن مخاطبا به لأن الخطاب بالعمل للعمل بخلاف
الإيمان فإنه بالأداء يصير أهلا لما أعد الله للمؤمنين
فيكون أهلا للأداء ومنه أي من الخاص النهي وهو لفظ
طلب به الكف أي من حيث إنه كف وامتناع عن المصادر
الفعل لا من حيث إنه مفهوم برأسه ملحوظ في نفسه فلا يرد
النقض بقولنا اكفف جزما خرج به التشريع المستعمل للكراهة
فإن المكروه ليس منهيا عنه حقيقة لأن موجب النهي وجوب الانتهاء
لقوله وما نهاكم عنه فانتهوا الآية والأمر للوجوب كما مر وفي الخلاف
في أنه حقيقة في التحريم فقط أو فيه وفي الكراهة اشتراكا لفظيا أو معنويا

المكروه

أو معنويا كالخلاف في أنه في الأمر بوضعه حال من ضمير به أي طلب
ذلك اللفظ بوضعه له أي الطلب الكف خرج به اللفظ الموضوع لا
للإخبار عن طلب الكف استعلاء خرج به الدعاء والالتماس بصيغة
النهي وحكمه أي النهي يوجب دوام الترك لأنه معنى لا تضرب
مثلا لا يصدر منك ضرب والنكرة في سياق النفي تعم إلا لدليل
يدل على انتفاء الدوام كقوله تعالى ولا تقربوا الصلوة وأنتم سكارى
حال المخالف فإنه ينفك الدوام عنه في نحو نهي الحائض عن الصلوة
والصوم قلنا ذلك نهي مقيد مع دوامه ما دامت الحيض والكلام
في المطلق ويقتضي القبح لا بمعنى كونه صفة النقصان كالجهل أو منافيا
للغرض كالظلم أو غير ملائم للطبع كالمرارة وبالجملة كل ما يستوجب
الذم في نظر العقول ومجاري العادات فإن ذلك يدرك بالعقل
ورد به الشرع أم لا بالاتفاق بل بمعنى كونه أي المنهي عنه متعلق الذم
عاجلا في الدنيا ومتعلق العقاب آجلا في العقبى أي كون الفعل
بحيث يستحق به فاعله في حكم الله تعالى الذم والعقاب فإن هذا
هو محل الخلاف كما سبق في الحسن وفي اختياره لفظ القبح على
يوجب إشارة إلى أن القبح لازم متقدم بمعنى أنه يكون قبيحا فينهى
عنه لا أن النهي يوجب القبح كما هو رأي الأشعري والأقوال التي مرت
في الحسن جارية في القبح أيضا فلا حاجة إلى إعادتها بعد ما
عرفت فهو أي إذا كان القبح مقتضى النهي لا موجبه فالقبح
إما لعينه أي عين المنهي عنه سواء قبح جميع أجزائه أو بعضها
وليس المراد به أنه قبيح من حيث هو هو لما تقرر أن الأفعال في

داخلة في حقيقة الفعل وان حسنه وقبحه لجهة يقع هو عليها بل المراد
ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي قبيح وان كان ذلك المعنى زائدا
على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان قبحها باعتبار كفران النعمة
ووضع الشيء في غير محله وخلوه عن الفائدة وضعا اي من جهة
الوضع بان يضع الواضع اللفظ لفعل عرف قبحه بمجرد العقل
قبل ورود الشرع كالكفر فان قبح كفران النعمة مركوز في العقول
او لعينه شرعا لعدم المحلية او الاهلية او نحو ذلك كبيع الحر فان
الشرع جعل محل البيع المال المتقوم حال العقد لحصول الفائدة
والحر ليس بمال وحكمه اي حكم القبيح لعينه وضعا كان او شرعا
البطلان اي عدم المشروعية باصله ووصفه بخلاف الفاسد
فانه عبارة عن عدم المشروعية بوصفه لا باصله كما سيأتي واما ذلك
القبيح لغيره اي غير المنهي عنه حال كون ذلك الغير وصفا لازما
للمنهي عنه لا يتصور انفكاكه عنه ولا يكون من الشروع سواء
صدق على المنهي نحو صوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة
الله تعالى او لا كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه
لا يصدق على البيع وليس ركنه لانه وسيلة الى البيع لا مقصود
اصلي فجرى مجرى آلات الصناعة كذا كصوم ايام المنهية
يعني العيدين وايام التشريق فان المعنى الموجب للقبح غير الصوم
لكنه متصل به وصف له وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى
او حال كون ذلك الغير امرا مجاورا للمنهي عنه يتصور انفكاكه
عنه في الجملة سواء صدق عليه نحو البيع وقت النداء الاشتغال

الاشتغال عن السعي الواجب او لا كقطع الطريق لانه لا يصدق
على السفر كالبيع وقت النداء فان النهي عنه لاجل الاخلال
بالسعي الى الجمعة الواجب والاخلال بالسعي مجاور للبيع قابل
للانفكاك عنه الا ترى ان البيع قد يوجد بدون الاخلال
بان يتبايعا في الطريق ذاهبين وبالعكس والنهي المطلق
عن القرينة الدالة على القبح لعينه او لغيره عن الافعال الحسية
وهي ما لا يكون مفهومها في الشرع بحقيقة الحكم مطلوب كالسفه
والعبث واللواطة والزنا يقتضي بلا خلاف الاول يعني القبح
لعينه لوجود المقتضي وهو النهي الكامل للاطلاق وانتفاء المانع
وهو القرينة او لكون الفعل شرعيا كالظلم فان قبحه مركوز في العقول
ورد به الشرع اولا والنهي عن الافعال الحسية المقارن بالقرينة
الصارفة عن الظاهر يقتضي الثاني يعني القبح لغيره لوجود المانع ففي
الوصف يعني في صورة كون ذلك الغير هو الوصف يكون المنهي عنه
كالاول يعني القبيح لعينه في ان كلا منهما باطل الا ان الاول
قبيح لعينه وهذا لغيره كالزنا فانه فعل حسي وقبيح لغيره وهو
تضييع النسب واسراف الماء لا المجاور عطف على الوصف اي
لا يكون المنهي عنه في صورة كون الغير المجاور كالاول حتى يكون
قبيحا لعينه حكما ولا يترتب عليه حكم شرعي كوطء الحائض فان
الدليل دل على ان النهي عن قربانها للمجاور وهو الاذى ولذا
يثبت به التحليل للزوج الاول والنسب وتكميل المهر كالدخول
في غير حال الحيض واحصان الرجم ولا يبطل به احصان القذف

والنهي المطلق عن الافعال الشرعية وهي ما يكون موضوعا في الشرع
لحكم مطلوب كالصلوة والبيع يقتضي اول الثاني يعني قبحا لغيره وصفا
فيصح المنهي عنه باصله وان فسد بوصفه لان كون الفعل شرعيا
يمنع جريان النهي على اصله كما سيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى قال الشافعي
النهي المطلق عن الافعال الشرعية يقتضي الاول يعني القبح لعينه فيبطل
المنهي عنه لان اقتضاء الكمال اي كمال النهي فان المطلق منصرف
الى الكامل اي كمال القبح وهو الذي لعينه كما في الامر اي كالاقتضاء
الكائن في الامر فان مطلقه ايضا يقتضي الحسن الكامل كما سبق ولا
تضاد بين المشروعية والمعصية خلافا يجوز ان يكون المنهي عنه مشروعا
قلنا في الجواب عن الدليل الاول كمال المقتضي يعني القبح ههنا
اي في النهي يبطل المقتضي وهو النهي حيث لا يبقى الا المنهي على حاله
بل يكون نسخا بخلافه اي بخلاف كمال المقتضي ثمة اي في الامر حيث
لا يبطل كمال الحسن بل يحققه ويقرره لان المنهي عنه يجب ان يكون
متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى
بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عنه فيثاب
بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود
شرعا كالتوجه الى البيت المقدس وحل الاخوات وكون النهي
طريقا الى النسخ في بعض الصور لا يضر لانه مجاز عن النفي ثمه
والعبرة بالمعاني لا الصور والاعتراض بان امكان الفعل باعتبار اللغة
كاف في النهي فلا نم احتياجه الى امكان المعنى الشرعي وجوابه
ان كل فعل نهي عنه فانما يعتبر امكانه بالنظر الى ما ينسب اليه من الحس

من الحس والعقل والشرع مثلا اذا نهي الانسان عن الطيران
فانما يعد لغوا لامتناع صدوره عنه حسا وكذا اذا نهي عن احاطة
العقل للامور الغير المتناهية المفصلة فانما يعد لغوا لامتناعه
عقلا فظهر ان الفعل الشرعي اذا نهي عنه فان كان ممتنعا شرعا
يعد عبثا فوجب ان يكون متصور الوجود شرعا حتى لا يعد عبثا وللقائل
ان يقول ان اريد بوجوب التصور وجوبه قبل النهي فمسلم لكنه لا يفيد
اذ الجواز ان يمتنع بعده ولا يعد عبثا نظرا الى الامكان السابق وان اريد
وجوبه بعده فمم لا بد من الدليل عليه ويمكن ان يجاب عنه بان المراد
بوجوب التصور وجوبه وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما
ان المعتبر في الامر وجوب تصور الامتثال في المستقبل فهكذا يجب
ان يفهم هذا المقام وقلنا في الجواب عن الدليل الثاني جهة المشروعية
والمعصية مختلفة اذ المشروعية بالنظر الى الاصل والمعصية بالنظر
الى الوصف وفي المشروع ما يحتمل هذا المعنى كالاحرام والطلاق
الفاسدين والصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء
والحلف على معصية فاذا اختلف جهتاهما فلا تضاد بينهما لانه
يقتضي اتحاد الجهة والنهي عن الافعال الشرعية المقارن بالقرينة
الصارفة عن الظاهر يقتضي ما تفيده القرينة فنفصل المفاد بقوله
فيما اي فيقتضي النهي في صورة تدل فيها القرينة على ان القبح
لعينه اي يعني المنهي عنه البطلان منصوب على انه مفعول يقتضي
المحذوف كبيع المضامين وهي ما في اصلاب الاباء وبيع الملاقيح
وهي ما في ارحام الامهات فان الشرع جعل محل البيع المال المتقوم

حال العقد لتحصيل الفائدة والمادي في الصلب او الرحم لا مالية فيه
فصار بيعها عبثا لحصوله في غير محله كضرب الميت وخطاب الجماد و
ويقتضي النهي في صور تدل فيها القرينة على ان القبح لغيره اي
غير المنهي عنه الكراهة منصوب ايضا على المفعولية في المجاور
اي فيما اذا كان ذلك الغير مجاورا للمنهي عنه لا وصفا لازما له
كالصلوة في الارض المغصوبة فان الدليل قد دل على ان النهي
عنها للمجاور وهو شغل المكان المغصوب فتكون مكروهة واعترض
بانه ينبغي ان لا تصح كما قال احمد والامامية والزيدية وبعض
المتكلمين لان الصلوة تشتمل على حركات وسكنات والحركة شغل
حيز بعد ما كان في حيز آخر والسكون شغل حيز واحد في زمانين
فشغل الحيز جزء ماهيتهما وهما جزء الصلوة وجزء الجزء جزء
وشغل الحيز في هذه الصلوة منهي عنه لانه كون في الارض المغصوبة
وهو منهي عنه فكان جزء هذه الصلوة منهيا عنه فاستحال ان يكون
مامورا به فلم تكن هذه الصلوة مامورا بها اذ الامر بالكل التركيبي
امر بالجزء واجيب بان المعتبر في جزئية الصلوة شغل ما ولا قبح
فيه والالف كل صلوة بل القبح في تعيينه الحاصل من تعيين متعلقه
وهو المكان المغصوب وفيه ايضا لا يكون من حيث تعيينه المكان
بل من حيث اتصافه بالتعدي وذي مما ينفك عن ذلك الشغل المعين
بتعيين مكانه بالحقيقة اذن مالكه او ينتقل ملكه الى المصلي او الى بيت
المال ولا يتصور مثله في الصلوة في الوقت المكروه لان نقصانه
في السببية ولا الصوم لان تعين الوقت معتبر فيه بالوجهين

57

بالوجهين ويقتضي النهي في الصور المذكورة التي تدل القرينة
على ان القبح لغيره الفساد في الوصف اي فيما اذا كان ذلك الغير وصفا
لازما لا غيره شرطا لا البطلان خلافا له اي للشافعي وهو بناء على الخلاف في
الاول فان الاصل في المنهي عنه عنده لما كان البطلان حمل على اصله
الا عند الضرورة وهي مقصورة على ما اذا دل الدليل على ان النهي
لقبح المجاور كالبيع وقت النداء واما اذا دل على انه لقبح الوصف
اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور لانه ليس بلازم
واما عندنا فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان شرعيا ان يصح باصله
فيجري عليه الا عند الضرورة وهي مقصورة على ما اذا دل الدليل
على ان القبح لعينه او جزئه واما اذا دل الدليل على انه لقبح الوصف
اللازم غير الشرط فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والاركان
فلم نرجح البطلان والشروط كافية في صحة الشيء وترجيح الصحة
بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي واذا لم يكن
هنا ضرورة يجري المنهي عنه على اصله وهو ان يكون صحيحا باصله
فقلنا بناء على ان الاصل المقرر وهو ان النهي عن الفعل الشرعي
سواء كان مطلقا او مقارنا بقرينة تدل على ان القبح للوصف
يقتضي الفساد لا البطلان بعقد الربوا فانه فضل خال عن العوض
المشروط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان لازما
له ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا بمثله فاذا
المبادلة بين الزائد والناقص عدل عن قضية العدل فلم يوجد
المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرع المزيد عليه فكان كالوصف

او يقال ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد المبادلة
التامة فاصل المبادلة قد وجد لا وصفها وهو كونها تامة ويفسد البيع بالخمر
فانه مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا لان الثمن غير مقصود
بل تابع ووسيلة فجرى مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن
البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد
لعدم المال المتقوم في احد الجانبين ويفسد البيع بالشرط كالربوا
فان الشرط امر زائد على اصل البيع ويفسد صوم الايام المنهية
فان الصوم فيها ترك للمفطرات الثلثة والاجابة فمن حيث الاضافة الى
المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى الاجابة
يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلي للصوم هو
الاول لا الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة
الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار
الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة بمنزلة الوصف وترك
المفطرات بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله
غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا واذا فسد فلا يلزم بالشروع
لان الشروع فيه شروع في المعصية وفي الزامه تقرير للمعصية
ولا يصلح للقضاء ايضا لاسقاط ما ثبت في الذمة لان ما وجب
كاملا لا يؤدى ناقصا كما سبق ولما ورد ان الصوم في تلك الايام
ان كان فاسدا وجب ان لا يلزم بالنذر ايضا اجاب بقوله
وصحة النذر به اي بالصوم بها لانفصال المعصية عنه اي عن
الصوم فانه في نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن

عن ضيافة الله تعالى وصح في فصل الصوم لانه ذكر اسمه وايجابه على نفسه
او نقول ان للصوم جهة طاعة ومعصية وانعقاد النذر انما هو
باعتبار الجهة الاولى حتى لو صرح بذكر المنهي عنه فقال لله علي صوم
يوم النحر يصح نذره في ظاهر الرواية بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد
يوم النحر والصلوة في الاوقات المنهية ناقصة ايضا لكنها دون
الاولى مرتبة في النقصان لان الصيام في تلك الايام لان تلبس الصوم
باليوم لكونه معيارا له وجودا ومقدارا في حده تعلقا اكثر من تلبس الصلوة
بالوقت لكونه ظرفا لها فقط فتاثير نقصان اليوم في الصوم اشد من
تاثير الوقت في الصلوة ولذا في الصوم لا الصلوة اذا لم تفسد
[جاز] فتضمن بالشروع في تلك الاوقات نظرا الى الجهة دون ما في الصوم
في النقصان وانما قال فتضمن ولم يقل فلزم اشارة الى انه الاولى بعد
الشروع ان يقطعها في الوقت المباح ولكن الصلوة في تلك
لا تصلح اي للقضاء نظرا الى الجهة نقصانها في نفسها والصلوة
في تلك الاوقات وان كانت دون الصوم المذكور لكنها فوق ما
اي الصلوة الكائنة في الارض المغصوبة في النقصان لان هذا
النقصان الناشي من المكان يمكن زواله كما سبق بخلاف النقصان الناشي
من الزمان واذا كانت الصلوة في المغصوبة ادنا منها في الاوقات
المنهية فتضمن الصلوة به اي بالشروع في المغصوبة وتصلح
ايضا لها اي للقضاء لان النقصان انما يمنع القضاء اذا كان
راجعا الى نفس المامور به اصلا او وصفا واما ما لم يدخل تحت
الامر فقوات لا يمنع لانه لا يخل بالمامور به تمم الوقت في الصلوة

واخرج الامر بالدلائل القاطعة فنقصها بمنع القضا بخلاف المكلف فيها فانه
لم يدخل تحت الامر فلا ينتقض المامور به بنقصانه فنقصه لا يمنع القضاء
فظهر ان معنى قولهم ما وجب كاملا لا يتأدى ناقصا لا يتأدى بنقصان
راجع الى نفس المامور به اصلا او وصفا شبه تعقيب مباحث
الامر والنهي بالبحث عن ان كلا منهما هل له حكم في الضد ام لا بالتذنيب
وهو جعل الشيء ذنابة لشيء آخر لكونه تتميما لها ومتعلقا بها وان اورده
القوم بطرق اخرى واعلم انهم اختلفوا في ان كلا من الامر بالشيء والنهي عنه
هل لهما حكم في ضده ام لا والمختار الذي ذهب اليه اصحابنا رحمهم ثبوت الاستلزام
من الطرفين في الجملة ولذا قال الامر بالشيء يستلزم تحريم ضده اي
ضد ذلك الشيء ان فوت ذلك الضد المقصود به اي بالامر سواء كان له
ضد واحد يفوته كالسكون للحركة او اضداد يفوته كل منها كالنفاق
واليهودية والنصرانية للايمان المامور به وسواء قصد بالامر تحريم ضد
المامور به كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل والا اي وان لم يفوته
فالكراهة اي فاللازم هو الكراهة دون الحرمة لان الضرورة تندفع بها
كالامر بالقيام في قوله عليه السلام ثم ارفع راسك حتى تستوي قائما
فانه لا يستلزم تحريم القعود لانه لا يفوت القيام المامور به لجواز ان يعود
اليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام مامورا به في زمان بعينه
حرم القعود فيه فتكره الصلوة لو قعد فقام ولم تفسد لانه لم يترك
الواجب والنهي عنه اي عن الشيء يستلزم وجوب ضده اي
ضد ذلك الشيء ان فوت عدمه اي عدم ذلك الشيء المقصود به
اي بالنهي وهو ترك المنهي عنه كالنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي

في عقد سواء كان في الحيض او لا كان قطعا
للكف الدائم المستلزم [illegible]

يقتضي وجوب الكف عن التزوج لان عدم الكف عنه وهي يفوته ترك العزم والا
اي وان لم يفوته عدم ذلك الضد المقصود بالنهي فيحتمل ذلك الضد السنة المؤكدة
كالنهي للمحرم من لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده اعني عدم لبس الرداء
والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهي اعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط
ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا ولا يستلزم النهي
في ذلك الضد السنة المؤكدة كما ذهب اليه صاحب التنقيح والمنار لجواز ان يكون
للضد جهة حرمة او اباحة فان الزنا مثلا منهي عنه وعدم اللواطة التي هي ضده
ليس بمفوت ترك الزنا لجواز ان لا يزني ولا يلوط فيلزم حرمة اللواطة وكذا عدم قربان
المنكوحة او الجارية كل يوم الذي هو ضد الزنا ليس بمفوت لتركه لجواز
ان لا يزني ولا يقرب كل يوم فيلزم ان يكون القربان كل يوم سنة مؤكدة وانه
مباح ومنه اي من الخاص المطلق يختلف في كون المطلق او المقيد قسمين
الخاص والمختار انهما قسمان منه كما صرح به صاحب التنقيح وغيره من المحققين
وهو الشائع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة فخرج به المعارف
بلا شمول اي ملتبس باقتضاء ما يدل على الشمول او عدمه فخرج به العام
ولا تعيين اي ملتبسا ايضا باقتضاء ما يدل على التعيين والتخصيص بمعنى المراد
فخرج به المقيد ومنه المقيد وهو ما اخرج عن الشيوع بالمعنى المذكور بوجه ما
كرقبة اخرجت عن شيوع الرقبة بالمؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات
المؤمنات وحكمهما اي المطلق والمقيد انه يجري باعم حالهما اي المطلق على اطلاقه
والمقيد على تقييده اعلم انهما اذا وردا في الحكم فاما ان يختلف
الحكم او يتحد فان اختلف فلا يحمل احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر اجري المطلق
على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل اطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان

احدهما

ولا تعتق رقبة مح

موجب التقييد الآخر بالذات نحو اعتق رقبة كافرة او بالواسطة مثل اعتق عني رقبة
ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها
عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد
معنى قوله ولا يحمل الاول يعني المطلق على الثاني يعني المقيد عند اختلاف الحكم الا في
صورة الاستلزام وان اتحد فان اختلف الحادثة او تتحد فان اختلفت
ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحدت فاما ان يكون
الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه او في الحكم فان كان الاول فلا حمل خلافا له
كوجوب الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في احد الحديثين
ومقيدا بالاسلام في الآخر وان كان الثاني يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق
كقراءة العامة فصيام ثلثة ايام وقراءة ابن مسعود ثلثة ايام
متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع
لموافقة المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفة المأمور
وهذا معنى قوله ولا يحمل الاول على الثاني عند اتحاده اي الحكم الا اذا اتحد الحادثة
وكانا اي المطلق والمقيد في الحكم دون السبب وانما لم يقيد الحكم بكونه
مثبتا لان النكرة في سياق النفي تعم لا تطلق والمعرفة ليست بمطلق الشافعي
يحمل المطلق على المقيد في اتحاده اي في صورة اتحاد الحكم مطلقا سواء اختلف الحادثة
اولا وسواء كان في السبب او في الحكم لان الناطق بالقيد الذي هو المقيد اولى من
الساكت عن القيد الذي هو المطلق قلنا في جوابه ذلك اي الترجيح بالناطقية عند
التعارض ولا تعارض الا في اتحاد الحكم والحادثة مع كونهما في الحكم دون السبب
لامكان العمل بهما في غيرها للقطع بانه مثلا لو وجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة
مؤمنة وفي كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين
ثم لما فرغ عن مباحث الخاص شرع في العام فقال واما العام

60

واما العام فلفظ احترز به عن المعنى لان الصحيح ان العموم من
عوارض اللفظ وان ذهب بعض مشايخنا الى ان المعنى ايضا يتصف به
باعتبار وجوده في محال مختلفة كمعنى المطر والخصب يوصف
بالعموم حقيقة اذا شمل الامكنة والبلاد يستغرق مسميات
خرج به العلم واسم الجنس والتثنية والجمع المنكر غير محصورة
اي لم يوجد في اللفظ ما يدل على الحصر فلا يخرج نحو السموات
ويخرج اسماء العدد والجمع المعهود فانطبق الحد على المحدود و
وحكمه ايجاب الحكم فيما يتناوله اختلف في حكم العام من حيث
هو عام فعند الاشعري التوقف حتى يقوم دليل عمومه او خصوصه
وعند الثلجي والجبائي الجزم بالخصوص كالواحد في الجنس والثلثة
في الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم
في جميع ما يتناوله قطعا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو
مذهب الشافعي والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل
دون الاعتقاد ويصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد
والقياس ابتداء وقطعا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين
لاحتجاج اهل اللسان بالعمومات في احكام قطعية كقول ابن مسعود
رضي الله عنه ان الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بوضع الحمل
لا بابعد الاجلين لان سورة النساء القصرى نزلت بعد الطولى
سورة الطلاق — سورة البقرة
فنسخت بعمومها خصوص الاولى وان كان من وجه
وقول عثمان رضي الله عنه في تحريم الاختين وطئا بملك اليمين
احلتهما آية وحرمتهما آية والمحرم راجح ونقل الى ابي بكر رضي الله عنه

في عدد معين والا فالكثير المحقق محصور ولا محالة. تلويح

قوله عليه السلام الائمة من قريش ونحن معاشر الانبياء لا نورث
وامثال ذلك اكثر من ان يحصى لا يقال فهم ذلك بالقرائن لان فتح هذا الباب
يؤدي الى ان لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن
فان الناقلين لم ينقلوا نص الواضع بل اخذوا الاكثر من تتبع
موارد الاستعمال فلا يخص تفريع على كون العام من حيث
هو عام قطعيا اي اذا كان العام قطعيا لا يخص بالظني سواء
كان قياسا او خبر واحد لان المخصص عندنا مغير لحكم العام
ومغير القطعي لا يكون ظنيا ولهذا شرطنا اتصاله بالعام هذا اذا لم
يخصص ابتداء بالقطعي واما اذا خصص به فيجوز تخصيصه بالظني
ولا يجب اتصاله به وسيجيء تمام تحقيقه ان شاء الله قال الشافعي التخصيص
يعني قصر العام على بعض متناولاته سواء كان بكلام مستقل اولا
محتمل لانه شايع في العام بمعنى انه لا يخلو عن التخصيص الا قليلا
بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم حتى صار قولنا
ما من عام الا وقد خص منه البعض بمنزلة المثل فالعام العاري
عن المخصص ظاهر يحتمل ان يكون مقصورا على البعض بناء
على شيوع ذلك التخصيص وهو اي الاحتمال ينافي القطع الذي
ادعيتموه فيخص العام لكونه ظنيا به اي بالظني ابتداء لان
التخصيص عنده تفسير لا تغيير كما سيأتي ولهذا جوز تراخيه
مطلقا قلنا في جوابه احتمال العام للتخصيص احتمال غير ناش
عن الدليل اي ليس بمستند اليه فلا ينافي القطع بالمعنى المراد ههنا
فان كثرة التخصيص بالمعنى المذكور لا يصلح ان يكون دليلا على

على اقتصار الحكم على بعض المسميات في عام لم يقارنه مخصص
فاذا اختلفا تفريع على ايجابه الحكم قطعا عندنا وظنا عند
الشافعي اي اذا افاد الخاص حكما مخالفا لحكم العام تعارضا
اي يثبت بينهما حكم المعارضة عندنا لكونهما قطعيين خلافا
للشافعي لان العام الظني لا يعارض الخاص القطعي كما سبق
فان علم التاريخ يخصصه اي الخاص العام ان قارنه في النزول
ان كانا من الكتاب او الورود ان كانا من الحديث وينسخه
اي الخاص العام في قدر ما تناوله ان تراخى الخاص سواء
كان بينهما عموم وخصوص مطلق او من وجه الاول نحو قوله تعالى احل
الله البيع وحرم الربوا الاية ونحو قوله تعالى والذين يتوفون
منكم الاية وقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن الاية على رأي ابن
مسعود رضي الله عنه فان قوله واولات الاحمال متراخ عن قوله
والذين يتوفون منكم فيكون ناسخا له في حق الحامل المتوفى عنها
زوجها وفائدة كونه ناسخا لا مخصصا ان العام حينئذ يكون قطعيا
في الباقي لا كالعام المخصوص منه البعض فانه ظني في الباقي كما
سيأتي وانما اشترط في التخصيص المقارنة وفي النسخ التراخي
لان عمل المخصوص بطريق التغيير والدفع والمغير الدافع يجب
ان يكون موصولا وعمل الناسخ بطريق التبديل والرفع والمبدل
الرافع يجب ان يكون متراخيا توضيحه ان التخصيص بيان ان
الافراد التي تناولها العام ظاهرا غير داخلة في الحكم فوجب
اتصال المخصص اذ لو تراخى لدخل تلك الافراد في الحكم فلا معنى

[illegible]

بعده لبيان عدم دخولها في الحكم والنسخ بيان ان الافراد
الداخلة في الحكم ايضا الى الآن خرجت عنه من بعد فوجب التراخي
لتدخل في الحكم ثم تخرج فان قيل يلزم من هذا ان لا يجوز تخصيص
كل من العقلي وخبر الواحد للعام المخصوص من الكتاب
للقطع بتراخيه عنه وسيأتي جوابه قلنا لم يشترط الاتصال
في مطلق المخصص بل في المخصص المغير وهو ليس الا المخصص
الاول فان المفهوم من كلام المشايخ ان ما بعده تفسير لا تغيير
قال الامام شمس الائمة السرخسي ثم اختلف العلماء في جوازه
تأخير دليل الخصوص في العموم فقال علماؤنا دليل الخصوص
اذا اقترن بالعموم يكون بيانا سواء كان متصلا بالعموم
او منفصلا عنه وانما يبتني هذا الخلاف على الاصل الذي قلنا
ان مطلق العام عندنا يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا كالخاص
وعند الشافعي يوجب الحكم على احتمال الخصوص بمنزلة العام
الذي ثبت خصوصه بالدليل فيكون دليل الخصوص بمنزلة على
مذهبه فيهما بيان التفسير لا بيان التغيير فيصح موصولا ومفصولا
وعندنا لما كان العام المطلق موجبا للحكم قطعا فدليل الخصوص
فيه يكون مغيرا لهذا الحكم من القطع الى الاحتمال فان العام الذي
لم يدخله خصوص لا يكون حكمه عندنا مثل حكم العام الذي
لم يدخله خصوص وينسخ الخاص به اي بالعام ان تقدم الخاص
على العام هذا كله ان علم التاريخ وان جهل حمل على المقارنة
اي مقارنة العام الخاص لا تراخي احدهما عن الآخر لئلا يلزم

[illegible]

62

لأنه ظني والخاص قطعي فلا يثبت حكم التعارض م

لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيثبت بينهما حكم المعارضة في متناولهما قال
الشافعي يخص العام به اي بالخاص مطلقا اي سواء تقدم او تأخر
او جهل التاريخ لقطعية الخاص دونه ويرده اتفاق اهل العرف على
اندراج زيد في قول المولى لعبده لا تضرب احدا بعد قوله اضرب زيدا
واذا خص العام بكلام احترز عن العقل نحو خالق كل شيء فان
مجرد العقل يخصص ذاته تعالى منه وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات
الشرع وعن الحس نحو واوتيت من كل شيء فانه قيل المدرك بالحس هو ان
له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لا غير قلنا
معنى تخصيص الحس تخصيص العقل بواسطة الحس واستعانته فلا اشكال
وعن العادة نحو لا ياكل رأسا فيقع على المتعارف وعن تفاوت
بعض الافراد اما بالنقصان نحو كل مملوك لي كذا حيث لا يقع على المكاتب
او بالزيادة كالفاكهة حيث لا يقع على العنب فان كلا منها وان سمي
مخصصا لكنه لا يجعل العام ظنيا في الباقي مطلقا بل ان اقتضى خروج
بعض معلوم يكون العام في الباقي قطعيا وان اقتضى خروج بعض
مجهول يكون فيه ظنيا فان قيل جعل كل منها مخصصا بلا تفرقة بين المتراخي
وغيره ينافي قولهم ان المتراخي نسخ لا تخصيص قلنا لا يتصور التراخي
فيما سوى العرف حتى يحتاج الى التقييد بالاتصال وقد ترك التقييد لكن
للاعتماد على ما سبق من اشتراط الاتصال في التخصيص مستقل
احترازا عن الاستثناء (نحو اكرم القوم الا الجهال) والشرط (نحو اكرم القوم ان كانوا علماء) والغاية (نحو اكرم القوم الى ان يجهلوا) وبدل البعض فان شيئا منها
مع انه لا يسمى عندنا مخصصا لا يجعل العام دليلا ظنيا بل المخرج ان كان
معلوما فالعام دليل بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم

[illegible]

موردث الشبهة لانه اما جهالة المخرج او احتماله التعليل وغير المستقل
لا يحتمله وان كان مجهولا كما اذا قال لعبيده احرار الا بعضا اورث
ذلك جهالة في الباقي فلم يصح للحجية الا ان يبين المراد موصولا احترازا عن النسخ
فانه ايضا مع انه لا يسمى تخصيصا عندنا لا يجعل العام ظنيا في الباقي
لان المخرج به ان كان مجهولا يسقط بنفسه ولا يتعدى جهالته الى العام
فيبقى كما كان وان كان معلوما يتناول الباقي قطعا لانه لا يحتمل
التعليل حتى لا يعلم قدر المخرج لاستلزامه كون القياس ناسخا كما
سيأتي فيكون ذلك العام المخصوص منه البعض دليلا ظنيا فيخص
تفريع على كونه ظنيا بالظني من القياس وخبر الواحد لان الظني يفسر الظني
وقد سبق هذا التخصيص تفسير وقد علل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله
مجهولا بقوله لشبه الاستثناء والنسخ في المجهول يعني ان المخصص يشبه
الاستثناء بحكمه لانه الدفع وبيان عدم الدخول تحت حكم العام
لا رفع حكم العام عن البعض بعد ثبوته ويشبه النسخ بصيغته لاستقلاله
وافادته بنفسه فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل في المتردد بين الشبهين
ان يعتبرهما ويوفي حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص
ان كان متناوله مجهولا عند التأمل من جهة استقلاله يسقط هو بنفسه
ولا يتعدى جهالته الى العام كما للناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله
يسقط هو بنفسه ولا يتعدى يوجب جهالته في العام وسقوط الاحتجاج به
كما في الاستثناء المجهول فوقع الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين
فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب
العمل دون العلم وعلل كونه ظنيا فيما اذا كان متناوله معلوما بقوله

بقوله وصحة التعليل في المعلوم يعني ان المخصص ان كان متناوله معلوما
عند التأمل مع يصح تعليله فاذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو
الاصل في النصوص واذا ادركته فاحتمال الغير قائم لما في العلل من التزاحم
وبعد ما تعينت لا يدري انها في اي قدر من الافراد توجد وكل هذا يوجب
تمكن الشبهة فيه لما عرفت انه ثابت بيقين والشك لا يوجب زوال اصل اليقين
بل وصف كونه يقينا وانما علمك من تقرير القوم حيث قالوا وان كان
معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل في النصوص المستقلة فيوجب
جهالة في الباقي اذ لا يدرك كمية المخرج فينبغي ان لا يبقى العام حجة من جهة
عدم استقلاله لا يصح تعليله كما يصح تعليل الاستثناء فيجب ان يبقى العام على
حاله فوقع الشك وهو لا يبطل اصل الحجة بل وصفها وهو القطع لما يرد عليه
انكم قائلون بصحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم بالتخصيص ولا ينفعكم
شبه الاستثناء لانه لا يمنع عندكم التعليل وقيل يبقى العام بعد التخصيص
قطعيا سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا اعتبارا بالناسخ فانه لما اشبه
الناسخ بصيغته اعتبر حاله فان الناسخ ان كان مجهولا يسقط بنفسه وان كان
معلوما لا يصح تعليله لاستلزامه كون القياس ناسخا فعلى التقديرين
يكون العام في الباقي قطعيا والتخصيص مثله فيكون حكمه ايضا كذلك
وقيل لا يبقى حجة معلوما كان المخصوص او مجهولا كالاستثناء المجهول
اما اذا كان مجهولا فظاهر واما اذا كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا
لانه كلام مستقل ولا يدري كم خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا وقيل
بالقطعية ان علم المخصوص كالاستثناء لا لعدم استقلاله في المعلوم فان
كلا منهما لبيان انه لم يدخل في الحكم فلا يقبل التعليل اذ الاستثناء لعدم استقلاله

لايقبله والمستثنى منه حجة قطعية في الباقي فكذا ما في حكمه والا اي ان لم يعلم
المخصوص فبعدم الحجية كالاستثناء المجهول والحاصل ان القائل الاول
اعتبره شبه النسخ فقط والثاني شبه الاستثناء المجهول فقط والثالث شبه الاستثناء
المعلوم في المعلوم والمجهول في المجهول ونحن اعتبرنا شبه الاستثناء والنسخ
في المجهول وصحة التعليل في المعلوم وهو اي العام في الباقي بعد الاخراج
كالاستثناء والشرط والبدل
لبعض الافراد ولم يقل بعد التخصيص ليشمل غير المستقل والنسخ ايضا
حقيقة مطلقا لانه حقيقة من حيث التناول للباقي مجاز من الاقتصار
على ذلك الباقي وعدم تناوله للافراد المخصوصة كما تناولها اولا اعلم
انهم اختلفوا في العام المخرج عنه بعض الافراد انه حقيقة في الباقي ام مجاز
والثمرة صحة الاستدلال بعمومه فقيل مبني على اشتراط الاستغراق والاكتفاء
على انتظام جمع من المسميات والصحيح انه خلاف مبتدأ اذ اكثر مشترطي
الاستغراق ايضا على انه حقيقة وهو المختار عند شمس الائمة حيث قال
دعوى انه يصير مجازا كلام لا معنى له فان الحقيقة ما يكون مستعملا
في موضوعه والمجاز ما يكون معدولا به عن موضوعه واذا كانت صيغة العموم
تناول الثلثة حقيقة كما تناول المائة والالف واكثر من ذلك
فاذا اخص البعض من هذه الصيغة كيف يكون مجازا فيما وراءه وهو حقيقة فيه
ثم قال فان قيل البعض غير الكل من هذه الصيغة واذا كانت حقيقة هذه
الصيغة للكل فاذا اريد به البعض كان مجازا قلنا ما وراء المخصوص
يتناوله موجب الكلام على انه كل لا انه بعض بمنزلة الاستثناء فان الكلام
يصير عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض واما ما اختاره
صاحب التنقيح من انه حقيقة من حيث التناول مجاز من حيث الاقتصار

نشأ ان منشأ الاختلاف نبه على الاختلاف
في اشتراط الاستغراق فان اشترط له كان
اطلاق لفظ العام عليها بعد الاخراج على البعض
مجازا باعتبار انه اسم للكل الا يصح والراجح انه
جمع من المسميات حقيقة من غير تخصيص
الى ما دون الجماعة

الاقتصار لان اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد يكون حقيقة
ومجازا باعتبار حيثيتين ضعيف لان ذلك انما هو باعتبار وضعين
واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ
حقيقة فيه او غيره فيكون مجازا **الفاظ العموم** اعلم ان الفاظ
العموم قسمان الاول العام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ
ومستغرق المعنى ولا يتصور ان يكون العام بمعناه سواء كان له
واحد من لفظه كالرجال اولا كالنساء والثاني العام بمعناه فقط
وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى ولا يتصور ان يكون العام عاما
بصيغته فقط اذ لا بد من تعدد المعنى وهذا القسم اما ان يتناول
المجموع لا كل واحد بان يتعلق الحكم بمجموع الاحاد لا بكل واحد على
الانفراد وحيث يثبت الحكم لها انما يثبت لدخولها في المجموع كالرهط
والقوم والجن والانس والجميع او يتناول كل واحد اما على سبيل
الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او
منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم واما على سبيل
البدل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد
آخر مثل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا هذا ما اختاره
صاحب التنقيح وذهب شمس الائمة وفخر الاسلام الى ان ما لحقه
اي لفظا اولا عام
اولا يكون خاصا وهو المختار هنا كما سيأتي ان شاء الله تعالى
الجمع المعرف باللام او الاضافة فان الاضافة ايضا تفيد العموم
حيث لا عهد خارجيا فانه المفهوم من الاطلاق لا العهد
الذهني ولا الاعم اعلم ان الاصل اي الراجح عند علماء الاصول

هو العهد الخارجي لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم
على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهني موقوف
على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد
في الخارج خصوصا في الجموع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون
نفس الحقيقة من حيث هي هي وقد تمسك ابو بكر رضي الله عنه حين
اختلف بعد رسول الله عليه السلام في الخلافة وقال الانصار منا
امير ومنكم امير بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولم ينكره احد فحل
محل الاجماع وايضا اتفقوا على صحة الاستثناء منه وهو دليل العموم
واورد ان المستثنى منه قد يكون اسم عدد نحو عندي عشرة الا واحدا و
واسم علم نحو كسوت زيدا الا رأسه ومشار اليه نحو صمت هذا الشهر
الا يوم كذا واكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم
واجيب اولا بان المستثنى منه في مثل هذه الصور وان لم يكن عاما
لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة
اي جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع
وثانيا بان المراد بقولنا وهو دليل العموم ان الاستثناء من متعدد غير
محصور دليل العموم فان المنع عن الدخول يقتضي الدخول لولا المنع
فلا بد في الصدر من الشمول والا واذ ليس فيه حصر ليكون شموله
كشمول العشرة للواحد ونحو ذلك وجب استغراقه ليتناول المستثنى وغيره
فيصح الاخراج وثالثا بان المراد بالاستثناء الذي هو دليل العموم
استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ نفيا او اصلا لا ما هو من اجزائه
كما في الصور المذكورة فانه فرق ان المستثنى في مثل جاءني الرجال الا زيدا

زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد وما في معناه
اي المعنى الجمع المعرف وهو الذي يتعلق الحكم بجميع المجموع آحاده
لا بكل واحد على سبيل الانفراد وحيث يثبت للآحاد انما يثبت لانه
داخل في المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال ليس فيهم
امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل
انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه لكنه متناول لجميع الآحاد
لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط او القوم الذي
يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم لا لكل واحد
ولو دخل واحد لم يستحق شيئا وانما صحة استثناء الواحد منه
على الاتصال اذا قيل جاءني القوم الا زيدا من جهة ان مجيء
المجموع لا يتصور بدون مجيء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا
بالمجموع من حيث هو هو من غير ان يثبت لكل واحد حكم لم يصح الاستثناء
مثل ونحو هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندي عشرة
الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا ويختص كل واحد من
الجمع وما في معناه الى الثلثة اختلفوا في منتهى التخصيص في الجمع
فقيل لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلثة
وقيل الى اثنين وقيل الى واحد وقد صرح شمس الائمة ان هذا هو الاصل
عندنا كما في الاستثناء واختار الامام فخر الاسلام ومن
تبعه من المحققين ان مذهب اصحابنا هو ان العام ان كان جمعا
او ما في معناه يجوز تخصيصه الى الثلثة لانها ادناه فالتخصيص
الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع وايضا يصح نفي الجمع

عن الاثنين مثل ما في الدار رجال بل رجلان وايضا يصح رجال
ثلثة واربعة ولا يصح رجال اثنان وايضا يصح جاءني زيد وعمرو
العالمان ولا يصح العالمون وذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه (ادنى الجمع)
اثنان وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه
السدس والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام من
الثلث الى السدس كالثلثة والاربعة وكذا كل جمع في المواريث
والوصايا الثاني قوله تعالى فقد صغت قلوبكما اي قلبا كما اذ ما
جعل الله لرجل من قلبين الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما
جماعة ومثله حجة من اللغوي فكيف من النبي والجواب عن الاول
انه لا نزاع في ان اقل الجمع اثنان في باب الارث استحقاقا
وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين
فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع وعن الثاني
ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء و
عن الثالث بان النزاع ليس في ج م ع وما يشتق منه لانه في
اللغة ضم شيء الى شيء وهو حاصل في الاثنين بالاتفاق وانما الخلاف
في صيغ الجمع وضمائره صرح به ابن الحاجب وغيره ولو سلم فلما دل الاجماع
على ان اقل الجمع ثلثة وجب تاويل الحديث وذلك بان يحمل على ان للاثنين
حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او في الاصطفاف خلف الامام
وتقدم الامام عليهما او في اباحة السفر بهما وارتفاع ما كان
منهيا في اول الاسلام من مسافرة واحد واثنين بناء على غلبة
الكفار او في انعقاد صلوة الجماعة بهما او ادراك فضيلة الجماعة

والحديث محمول على المواريث او على سنية تقدم الامام
فانه اذا كان المقتدي واحدا يقوم بجنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا يتقدم
الامام او على اشتمالهما على القصة بعد وقوع
الاسلام توضيح

او ان كان في الاسلام ضعيفا اي النبي
فانه لما كان في الاسلام ضعيفا وان البيان نهى واحدا
عليه السلام عن ان يسافر الواحد
والاثنان بقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان
والثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام
رخص في سفر اثنين تدريجا

66

فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام
دون اللغات وههنا اشكال وهو ان المشايخ لم يفرقوا بين جمع القلة والكثرة
حيث حكموا على الاطلاق بان الجمع المعرف يتناول مسميات غير متناهية وان اقله
ثلثة وقد فرق بينهما اهل العربية ولا شك ان استمداد الاصول من العربية
فكيف يستقيم المخالفة لما تقرر فيها ويمكن ان يقال انهم لم ينكروا الفرق
حتى يلزم المخالفة بل بنوا كلامهم على ما يستفاد من القرائن بحسب العرف
والاستعمال واهل العربية ايضا معترفون به ووجه البناء ان مطمح نظرهم
البحث عن احوال الادلة من حيث يثبت بها الاحكام ولا شك ان مبنى اكثر
الاحكام العرف والاستعمال لا مجرد الاوضاع اللغوية حتى انها ربما يكون
مهجورة ملحقة بالمجاز وبهذا ينحل الاشكال الوارد في الرهط بانه يجب
لما كان موضوعا لما دون العشرة ينبغي ان لا يكون مستغرقا للافراد
الغير المتناهية وقولهم اي قول مشايخنا محلاه باللام يعني الجمع المحلى باللام
مجاز عن الجنس تمسكا بوقوعه في الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء من
بعد وهي تشمل الواحد فصاعدا وكقولهم فلان يركب الخيل ويلبس
الثياب البيض والمراد الجنس للقطع بانه ليس القصد الى عهد او استغراق
فلو حلف لا يتزوج النساء او لا يشتري العبيد او لا يكلم الناس يحنث
بالواحد الا ان ينوي العموم فحينئذ لا يحنث قط ويصدق ديانة
وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان عدم تزوج
جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة
لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ليس على الاطلاق خبر قولهم
بل كونه مجازا عن الجنس في صور ليس فيها العهد والاستغراق لانك قد عرفت

ان الاصل هو العهد ثم الاستغراق ثم الجنس ولا مساغ للخلف
الا عند تعذر الاصل ولهذا قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار
انه للاستغراق لا للجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر وهو سلب العموم
لا لا يدركه شيء من الابصار ليكون عموم السلب والمفرد المعرف باللام
او الاضافة وهو عطف على الجمع المعرف حيث لا عهد فانه اصل كما سبق فاذا
لم يوجد معهود يصار الى الاستغراق الا ان تدل القرينة على انه لنفس
الماهية كما في قولنا الانسان حيوان ناطق او للمعهود الذهني كما في اكلت
الخبز وشربت الماء وما في معناه كالجمع الذي يراد به الواحد مثل لا اتزوج
النساء بحث بالواحدة ويختص كل من المفرد وما في معناه الى الواحد لانه
ادناه اي ادنى ما يصدق عليه كل منها والنكرة المنفية اي الواقعة
في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة
ان انتفاء الجنس او فرد مبهم منه لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد فانه قيل
فيكون عمومها عقليا لا وضعيا قلنا الوضع اعم من الشخصي والنوعي
وقد ثبت هنا من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفي عن الكثير الغير المحصور
واللفظ مستغرق لكل فرد في حكم النفي بمعنى عموم النفي عن الاحاد في المفرد
وعن المجموع في الجمع وهذا معنى الوضع النوعي لذلك فكون عمومها عقليا
ضروريا بمعنى ان انتفاء الجنس وفرد مبهم منه لا يمكن الا بانتفاء كل
فرد لا ينافي ذلك فان قد صرحوا بانها لم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع
الشخصي وهو الجنس او الفرد قيل قلنا لا نسلم لان المستعمل فيه نفس النكرة
والعموم انما استفيد من عمومها في سياق النفي فان قيل اذا افادت العموم
بالوضع النوعي فهل لا يكون مجازا فانه ايضا موضوع بالوضع النوعي قلنا

على مذهب من يقول ان النكرة موضوعة للجنس

على مذهب من يقول انها موضوعة للفرد المنتشر

سلبا جزئيا للكلي فيلزم الايجاب الجزئي ورفعه

اي شمول النفي لكل واحد فيلزم سلبا كليا

67

قلنا لا لان الوضع النوعي قسمان احدهما ان يكون بثبوت قاعدة دالة
على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص
يفهم منه بواسطة تعيينه له كالحكم بان كل اسم آخره الف ونون مكسورة
فهو لفردين من مدلول ما الحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير
الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم
وكل جمع عرف باللام او الاضافة فهو لجميع تلك المسميات وكل نكرة وقعت
في سياق النفي فهي لنفي جميع الافراد الى غير ذلك ومثل هذا من باب
الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل اكثر الحقائق من هذا
القبيل كالمثنى والمجموع والمشتقات والمركبات وثانيهما ان يكون
بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى
فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى
تعلقا مخصوصا ودال عليه لا بمعنى انه يفهم منه بواسطة هذا التعيين
بل بمعنى انه يفهم منه بالقرينة حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال
اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها
ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فلفظ الاسود مثلا في قولنا رأيت
الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ما وضع له ومن
حيث قصد به العموم مستعمل في ما وضع له حقيقة نحو لا اضرب رجلا
او حكما كما اذا وقع في سياق النهي الاستفهام الانكاري والشرط
المثبت فانه وان كان خاصا بصورته مطلقا لكنه عام بمعناه
ان قصد المنع نحو ان ضربت رجلا فكذا اذ معناه لا اضرب رجلا
اما ان قصد الحمل نحو ان قتلت حربيا فلك كذا فخاص والمنفي
بالعكس نحو ان لم اضرب فاسقا وان لم تقتل مسلما بجوت

من القصص اعلم انى لم اعد النكرة الموصوفة بصفة عامة من
الفاظ العموم لان القائلين بعمومها لم يشترطوا فى العموم الاستغراق
صرح به صاحب التلويح مباحث الاستثناء والاعادة اى اعادة
النكرة او المعرفة بالمعرفة سواء عرفت باللام او الاضافة تقتضى الا
اتحاد بين مدلول الاول والثانى لان الظاهر المتبادر هو العهد
والاعادة بالنكرة تقتضى التغاير بين المدلولين لانه الاصل ولا صاحب
للعهد والاتحاد فحصل اربع صور اعادة المعرفة معرفة والنكرة
نكرة والمعرفة نكرة والاصل فى الاولين الاتحاد والاخرين التغاير
الا ما نحو كما تغايرت المعرفتان فى قوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب
بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب والنكرة والمعرفة فى قوله تعالى
وهذا كتاب انزلناه الى قوله تعالى انما انزل الكتاب على طائفتين
من قبلنا واتحدت النكرة النكرتان فى قوله تعالى وهو الذى
فى السماء اله وفى الارض اله واتحدت المعرفة والنكرة فى قوله تعالى
انما الحكم اله واحد ومن فانها موضوعة لذوات من يعقل وعمها
لهم غير معتبر فى عمومها الانفراد كما فى كل ولا الاجتماع كما
فى جميع قطعا ان كانت شرطية او استفهامية فان معنى من جاء نى
فله درهم ان جاء نى زيد وان جاء نى عمرو وهكذا الى جميع الافراد
ومعنى من فى الدار ازيد فى الدار ام عمرو الى غير ذلك فى الصورتين
الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر وان كانت
موصولة او موصوفة فانها لا تكون عامة قطعا اما اذا كانت
موصوفة فلانها فى المعنى نكرة واما اذا كانت موصولة فلانها
قد تكون للخصوص وارادة البعض كما فى قوله تعالى ومنهم من

ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض
مخصوص من المنافقين الا ان الضمير جمع تارة نظرا الى تعددهم
معنى وافراد اخرى نظرا الى اللفظ فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند
من يكتفى فى العموم بانتظام جمع من المسميات ولذا اى ولكون من
الشرطية عامة قطعا سويا اى ابو يوسف ومحمد رحمهما الله بين من
شاء من عبيدى عتقه فهو حر ومن شئت من عبيدى عتقه
فاعتقه فى العموم حيث قالا اذا شاء العبيد فى الصورة الاولى
عتقهم عتقوا واذا شاء المخاطب فى الصورة الثانية عتق الكل عتقوا
عملا بعموم من ولم يجعلا كلمة من فى الصورة الثانية للتبعيض
هكذا ايضا رأه اى رأى ابو حنيفة رحمه العموم فى الصورتين
ما دام امكن العموم اما فى الاولى فانه قال يعتق كل عبد شاء
عتقه واما فى الثانية فلانه قال يعتقهم الا واحدا هو اخرهم ان
وقع الاعتاق على الترتيب والا فالخيار الى المولى لان من
الشرطية وان كانت للعموم قطعا الا ان من موضوعة للتبعيض و
حقيقة فيه لما تقرر فى موضعه فلا يكون حقيقة فى غيره دفعا للا
للاشتراك ولا ينافى هذا قول ائمة العربية ان اصلها ابتداء الغاية
اى الدخول على مبدأ المسافة لان المبدأ فى الحقيقة بعض المذكور
فلا يخرج عن التبعيض ففى صورة اضافة المشية الى العام يعنى من
وهى الصورة الاولى ترجح العموم فصرفت كلمة من عن معنى التبعيض
وحملت على البيان فيعتق كل من شاء بالضرورة وفى صورة اضافة
المشية الى الخاص كالمخاطب فى من شئت يعتبر الخصوص معه اى

اى مع العموم فيتناول بعضا عاما وذلك فى ان يتنا ولهم الا واحدا
واما حمل قوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وقوله تعالى ترجى من تشاء
منهن على العموم وان اضيفت الى الخاص فلقرينة قوله تعالى واستغفر لهم
الله وقوله تعالى ذلك ادنى ان تقر اعينهن فان كلا منهما يرجح العموم
وكونه من للبيان وتخص اى يكون من خاصا غير معدود من الفاظ
العموم اذا الحقه لفظا اولا قال فى السير الكبير اذا قال من دخل
هذا الحصن اولا فله كذا فدخل رجلان معا لم يستحق واحد منهما
شيئا لان الاول اسم لفرد سابق فاذا وصله بكلمة من وهو نص يجى
بالخصوص ترجح معنى الخصوص فيه فلا يستحق النفل الا واحد دخل
سابقا على الجماعة وما كمن فى انها اذا كانت شرطية او استفهامية
عام قطعا لا ان كانت موصولة او موصوفة وفى انها يكون خاصا
اذا الحقها اولا كلتا اى ما الصفات من يعقل وفى وان عندهم كذا
فى اصول شمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهما وفى التلويح هذا قول
بعض ائمة اللغة والاكثرون على انه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل
فى قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب ان يقرا جميع ما
تيسر عملا بالعموم كما فى قوله ان كان ما فى بطنك غلاما فانت
حرة قلنا بناء الامر على التيسر دل ان المراد ما تيسر بصفة الانفراد
دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا ويتناولان
اى من وما المذكر والمؤنث وان عاد اليهما ضميره اى ضمير المذكر
لان ذلك بالنظر الى ظاهر اللفظ للاجماع فى من دخل دارى
فهو حر على عتق الجوارى الداخلات ويستعار احدهما للآخر اما

وما يمشي الانثى على البطن لا يقصد فى دون العقلاء

اما استعارة من لما فكقوله تعالى فمنهم من يمشى على بطنه واما العكس
فكقوله تعالى والسماء وما بناها والذى بناها اى العقلاء وغيرهم
والمراد منه هو الله تعالى
واين وحيث لتعميم الامكنة قال تعالى اينما تكونوا يدرككم الموت وقال
تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ولهذا لو قال لامرأته انت طالق
اين شئت او حيث شئت يقتصر على المجلس لانه ليس فى لفظه ما يوجب
بل فى لفظه ما يوجب تعميم الامكنة
تعميم الاوقات ومتى للاوقات اى لتعميمها ولهذا لو قال انت طالق
متى شئت لم يتوقف ذلك بالمجلس وكل لشمول الافراد اى للدلالة
على شمول الحكم لافرادها اضيف اليها ولشمول الاجزاء قال فى مغنى اللبيب
كل اسم موضوع للاستغراق المنكر نحو كل نفس ذائقة الموت والمعرف
المجموع نحو وكلهم آتيه واجزاء المفرد المعرف نحو كل زيد حسن فاذا
قلت اكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الافراد واذا اضفت
صفة
الرغيف الى زيد صارت لعموم اجزاء فرد واحد ومن ههنا وجب
فى قراءة غير ابى عمرو وابن ذكوان كذلك يطبع على كل قلب متكبر جبار
فاعل وجب
بترك تنوين قلب تقدير كل بعد قلب ليعم افراد القلوب كما عم
انتهى كلام المغنى لانها لا تلزم الاضافة والمضاف اليه اى
كل اجزاء القلب وهى تلى الاسماء لا الافعال حيث يقال كل رجل
ونحوه ولا يقال كل يضرب وتعميمها صريحا وتعميم الافعال ضمنا اى
فى ضمن تعميم الاسماء حتى لو قال كل امرأة اتزوجها كذا تطلق
كل امرأة يتزوجها على العموم ولو تزوج امرأة واحدة مرارا
تطلق فى المرأة الاولى دون الثانية لانها توجب العموم فيما دخلت
عليه وهو الاسم لا الفعل وكلما بالعكس فانها تلى الافعال
وتعمها صريحا والاسماء ضمنا حتى لو قال كلما تزوجت امرأة

فكذ فتزوج امرأة مرارا تطلق في كل مرة ويتصرف اي كلمة كل الى الواحد
فيما لا يعلم منتهاه كقوله لفلان على كل درهم قال في الكافي من استاجر
دارا كل شهر بدرهم فالعقد صحيح في شهر واحد فاسد في بقية الشهور
لانه لا يمكن تصحيح العقد على جملة الشهور لجهالتها ولا على ما بين الادنى
والكل لعدم اولوية بعضها فتعين الادنى وهذا معنى قولهم
ان كلمة كل اذا دخلت على ما لا يعرف منتهاه يراد به ادناه
وانما قال مما يجري فيه النزاع كالبيع والاجارة والاقرار ونحو
ذلك احترازا عن نحو ان يقال كل امرأة اتزوجها فهي كذا حيث لا يراد
واحد منهن بل يشمل الحكم كل واحدة صرح به في الكافي ايضا في
اوائل البيوع وتختص اي كلمة كل اذا لحقها لفظ اولا حتى اذا قال
كل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة على
التعاقب فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا
اولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق
واما استحقاق كل واحد منهم النفل الكامل فيما اذا قال كل من
دخل هذا الحصن اولا فله كذا ودخل عشرة معا فلانه قطع النظر
في كل منهم عن الآخر فصار كل اولا بالقياس الى المتخلف الذي يقدر
دخوله بعد فتح الحصن بخلاف ما اذا قال من دخل اولا فدخل عشرة
معا حيث لم يكن لهم ولا لواحد منهم شيء كما سبق وجميع للشمول على سبيل
الاجتماع دون الانفراد حتى لو قال جميع من دخل هذا الحصن
اولا فله كذا فدخل عشرة معا فلهم نفل واحد لان لفظ جميع للاحاطة
على سبيل الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس

على سائر الناس ولما ورد ههنا اشكال وهو ان جميعا لو كان
للشمول على سبيل الاجتماع لكان حقيقة فيه ومجازا في المفرد فلا يصح
جمعهما في ارادة واحدة والحال انهم صرحوا بانهم لو دخلوا في الصورة
المذكورة فرادى يستحق الاول اجاب عنه بقوله وهو اي لفظ جميع
في قولنا جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا ليس بمجري
على حقيقته اعني الشمول على سبيل الاجتماع حتى يلزم من استحقاق
الفرد الاول في الدخول فرادى الجمع بين الحقيقة والمجاز للقرينة
المانعة عن ذلك وهو ان الكلام للتشجيع على الدخول اولا
بل هو مستعار للمعنى كل من دخل اولا حتى يستحق كل واحد
كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مستعار
للسابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجمع نفل واحد
كما للواحد عملا بعموم المجاز في الجواب لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا
استحقاق المنفرد كمال النفل بدلالة النص لكفى ورد بان المفهوم
بدلالة النص ينبغي ان لا يبطل حقيقة المنطوق وههنا يبطل الانفراد
حقيقة الجمع اللفظ الوارد بعد سؤال او حادثة ان لم يكن مستقلا
وهو ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال او الحادثة مثل
نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب او منفي استفهاما او خبرا
وبلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما او خبرا فعلى
هذا لا يصلح بلى في جواب اكان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب
اليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في احكام الشرع هو العرف
حتى يقام كل منهما مقام الآخر فيكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي

استفهاماً وخبراً وكان مستقلاً لكن كان جواباً قطعاً نحو سهى
فسجد وزنى ماعز فرجم فان السجدة انما هي للسهو والرجم انما
هو للزنا قطعاً او كان جواباً ظاهراً لجواب نحو ان تغديت وكذا في جواب
تعال تغد معي ونحو ان اغتسلت وكذا بعدما قيل تغتسل الليلة عن الجنابة
فلا يحنث في الاول بالتغدي لا معه ولا في الثاني بالاغتسال لا فيها او فيها
لا عنها الا عند زفر رحمه الله فانه عممه عملاً بعموم اللفظ قلنا خصصه
دلالة الحال عرفاً كما ينصرف الشراء بالدراهم الى نقد البلد وان كان الظاهر
الابتداء فابتداء لا جواب وذلك بان يشتمل على الزائد على قدر الجواب
كقوله عليه السلام لما سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهوراً لا ينجسه
الا ما غير طعمه او لونه او ريحه وقوله عليه السلام حين رأى شاة ميمونة
ايما اهاب دبغ فقد طهر وقوله ان تغديت اليوم وكذا في جواب تعال
تغد معي فانه يجعل مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم مطلقاً
وانما حمل على الابتداء اعتباراً للزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء للحال
المبطنة الخفية وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل
بالحال دون العمل بالمقال وهذا معنى ما قال مشايخنا رحمهم الله
ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب فان التمسك انما هو
باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضيه
اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك
بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة من غير قصر لها على تلك
الاسباب فيكون اجماعاً على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
وان قال المتكلم فيما يكون الظاهر الابتداء عنيت الجواب صدق ديانة

71

ديانة لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر وان فيه
تخفيفاً عليه حكاية الفعل المثبت لا تعم لا خلاف في ان الفعل المنفي اذا
حكي يعم لانه نكرة في سياق النفي واما الفعل المثبت فالصحيح ان حكايته
لا تعم الازمان والاقسام كصلى النبي في الكعبة للفرض والنفل ولا
جهات وضع اللفظ كصلى بعد غيبوبة الشفق للاحمر والابيض الا عند من
قال بعموم المشترك وللجهات ووقوع الفعل نحو كان يجمع بين الظهر و
العصر لجمعهما في وقت الاول والثانية لانه اي الفعل نكرة في سياق الاثبات
فلا يعم بل يقع ذلك الفعل على صفة معينة فيكون في معنى اللفظ المشترك
فيتأمل في وجوهه فان ترجح البعض من تلك الوجوه فذاك والا
اي وان لم يترجح بل ثبت التساوي بينها فالبعض من تلك الوجوه
ثابت بفعله والبعض الباقي ثابت بالقياس عليه اي على البعض الثابت
بفعله نظيره صلى النبي عليه السلام في الكعبة فقال الشافعي لا يعم
فيحمل على النفل لا الفرض احتياطاً اذ يلزم استدبار بعض الكعبة
قلنا الفرض يشارك النفل ويساويه في امر الاستقبال
والاستدبار فاذا جاز فيه استدبار البعض جاز في الفرض ايضاً
قياساً عليه قوله بخلاف الحكاية مرتبط بقوله حكاية الفعل المثبت
لا تعم يعني ان تلك الحكاية لا تعم بخلاف حكاية الفعل بلفظ ظاهره
العموم نحو نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فانه يحمل
على كل غرر وكل جار خلافاً للاكثرين لان العدل الذي لا ينطق به
الكذب لكونه صحابياً العارف بوضع اللفظ وجهة دلالته على
المعنى المراد لا ينقله خاصاً وظن الراوي العموم فحكاه كذلك

اى الفصل عامًّا اى بلفظ ظاهره العموم الا بعد علمه بعمومه فان قيل
يحتمل ان يكون انه كان خاصا وظنّ الراوى العموم فحكاه كذلك
قلنا الظاهر لا يترك بمجرد احتمال خلافه والا فلا يصح به الاستدلال
لانه لا يخلو عن الاحتمال واعلم ان بين هذه المسئلة والمسئلة الاولى
فرقا ظاهرا وهو انها فيما ليس فى ظاهر اللفظ دليل العموم ككلام الاستغراق
ونحوه بخلاف هذه المسئلة الجمع المذكور بعلامة الذكور نحو المسلمين
وفعلوا يختص بهم اى بالذكور الا عند الاختلاط بالاناث فانهم
اذا اختلطوا بالاناث يتناول لفظ الجمع المقارن بعلامة الذكور
الذكور اصالة والاناث تبعا بطريق الحقيقة عرفا اما اولا فلغلبة
الاستعمال كما دخل فى ادخلوا الباب سجدا نساء بنى اسرائيل
وفى اهبطوا حواء مع آدم وابليس فان قيل صحة الاطلاق
لا تستدعى كونه حقيقة قلنا الاصل فى الاستعمال هو الحقيقة لاتفاق
حقيقة فى الرجال خاصة اجماعا والمجاز اولى من الاشتراك لانا نقول
ان اريد كونه حقيقة لغة او عرفا عند الانفراد فمسلم ولكن الكلام
ليس فيه وان اريد عرفا عند الاختلاط فممنوع واما ثانيا فلمشاركتهن
اياهم فى نحو احكام الصوم والصلوة وغيرهما وان وردت
بالصيغ المتنازع فيها فان قيل يدخلن بدليل خارجى ولذا لم يدخلن
فى الجهاد والجمعة ونحوهما قلنا الاصل عدمه بل الاستثناء فيما لا يشاركن
يحتاج اليه وذا ادلّ دليل على التناول لو لا اى الجمع المذكور بعلامة
الاناث نحو المسلمات وفعلن يختص بهن ولا يتناول الذكور اصلا
اذ لا وجه للتبعية ههنا ففى قول المستأمن آمنونى على بنىّ ولى الفريقان

اى

72

اى البنون والبنات يتناولهما اى الفريقين الامان لتناول اللفظ
اياهما معًا لا فى بناتى اى لا يتناولهما الامان فى قوله آمنونى على بناتى
اذ لا وجه للتبعية كما مر لما فرغ عن مباحث العام شرع فى مباحث
المشترك فيه لان المفهومات مشتركة فقال واما المشترك
اى المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيحذف فيه
لكثرة الاستعمال ويجوز ان يكون موضوعا اصطلاحيا لما اشترك
فيه المعانى فما اى لفظ وضع اى عيّن للدلالة على معنى بنفسه
وضعا كثيرا المراد به مقابل الواحد فيشمل الوضعين ايضا لمعنيين
فصاعدا فخرج المنفرد عاما كان او خاصا وهو ظ والمجاز
اذ لا وضع فيه بهذا المعنى بلا نقل من معنى الى آخر سواء كان
بينهما مناسبة او لا فخرج المنقول فانطبق الحد على المحدود
وحكمه التوقف للتأمل ليترجح المعنى المراد من بين المعانى حتى
لو لم يترجح بان انسد باب ترجيحه يكون المشترك مجملا لا ينال المراد
به الا ببيان من المجمل كما سيأتى ولما كان ههنا مظنة ان يقال
لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين او المعانى من غير
توقف وتأمل فيما يحصل به ترجح احدهما اورد عقيبه
عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك فى معنييه
فصاعدا فقال ولا عموم له خلافا لبعض الشافعية وتحرير
محل النزاع انه هل يجوز ان يراد بالمشترك فى استعمال واحد
كل واحد من معنييه او معانيه بان يتعلق النسبة بكل واحد منها
لا بالمجموع من حيث هو مجموع اذا امكن اجتماعهما كانعم على مولاك

لان الواضع لم يضعه للمجموع والا فلا ح

وان كانا متضادين نحو رأيت الجون اى الاسود والابيض
واقرأت هند اى طهرت وحاضت بخلاف ثلثة قروء وافعل
في الامر والتهديد والندب والاباحة فقيل يجوز وقيل لا يجوز
ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة مطلقا وقيل مجاز
وعن الشافعي رحمه الله انه ظاهر في المعنيين يجب الحمل عليهما عند
التجرد عن القرائن ولا يحمل على احدهما خاصة الا بقرينة وهذا
معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة
وقسم مختلفها واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن
للدليل القائم ثم امتناعه وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم
اختلفوا في الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون ان الخلاف
فيه مبني على الخلاف في المفرد فان جاز جاز والا فلا وقيل
يجوز فيه وان لم يجز في المفرد والمختار انه لا يستعمل في اكثر
من معنى واحد لا في المفرد ولا في الجمع لا حقيقة ولا مجازا
اما حقيقة فلان الوضع لكل واحد منهما بالاستقلال
يقتضي انفراد المعنى وعدم اجتماعه مع غيره فلو جاز ارادتهما
معا وضعا يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد وهو محال
واما مجازا فلان استعماله في كل من المعنيين بطريق المجاز
اما بان يكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه
نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له لعلاقة
بينهما وهذا جمع بين الحقيقة والمجاز واما باستعماله في كل
منهما على انه معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء ان استعمال اللفظ

في

73

في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق واما الجمع المنكر فما وضع وضعا
واحدا خرج به المشترك لكثير غير محصور خرج به الخاص بلا شمول
خرج به العام وحكمه ان يتناول الثلثة والاكثر سواء كان جمع القلة
او الكثرة لانها اقل الجمع مطلقا عرفا كما سبق تحقيقه لا الادنى
من الثلثة لانه غيرها وضعا واصطلاحا حتى لو حلف لا يتزوج نساء
لا يحنث بواحدة وثنتين اذ لا يشملهما لفظ الجمع فرغ من اقسام
التقسيم الاول شرع في التقسيم الثاني فقال واما الظاهر فما عرف
مراده لم يقل ظهر لئلا يتوهم تعريف الشيء بنفسه وان كان المتعين به
المعنى اللغوي ولم يقل ما وضح لان الوضوح فوق الظهور بسماع
صيغته اى بمجرد سماعها سواء كان مسوقا له او لا كما ان المعتبر
في النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتاويل او لا
وفي المفسر عدم احتمال التخصيص والتاويل سواء احتمل النسخ او لا
وفي المحكم عدم احتمال شيء من ذلك فعلى هذا يكون الاقسام متداخلة
بحسب الوجود ومتباينة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية هذا على رأي
المتقدمين واما المتأخرون فالمشهور بينهم انها اقسام متباينة
وانه يشترط في الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذي يجعل ظاهرا
فيه وفي النص السوق مع احتمال التاويل او التخصيص وفي المفسر
عدم احتمالهما مع وجود احتمال النسخ او لا وفي المحكم عدمه ايضا
وحكمه وجوب العمل بما عرف ولا خلاف فيه وانما الخلاف في ايجابه
ظاهر العلم ايضا فعند البعض لا يوجبه مع وجوب اعتقاد ان
مراد الله تعالى منه حق لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين

كما في العلم عند الاكل على الشبع وغيره من الاسباب العادية

سعد الدين

قلنا لاعبرة باحتمال لا ينشأ عن الدليل كما في العلوم العادية
ولذا قلنا يقينا قيل والحق ان كلا من الظاهر والنص قد يفيد
القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال
غير المراد مما يعضده دليل اي يرجحه اقول ان اراد الرد على الفريقين
بان الصواب هو التفصيل كما هو المتبادر من قوله والحق فليس
بحق لان من يقول بافادة القطع انما يقول بانهما من حيث هما
هما يفيد انه كما في الخاص والعام لا مطلقا وكذا من يقول بعدمها
وان اراد بيان الواقع فلا مشاحة لكنها بعيدة كما لا يخفى مع احتمال
التأويل ان كان خاصا والتخصيص ان كان عاما والا فلا يكون
شيء من الخاص ظاهرا ومع احتمال النسخ ايضا سواء كان خاصا
او عاما واما النص فما ازداد ظهورا اي ظهوره والمراد ظهور
المراد به على ظهور الظاهر متعلق بقوله ازداد بمعنى اي ما ازدياده
بسبب امر من جهة المتكلم قيل هو سوق الكلام له لان المسوق له
اجلى من غيره ولهذا يرجح العبارة على الاشارة وفي الكشف انه
ليس بشيء لعدم الفرق في الظهور بين وانكحوا الايامى وفانكحوا
ما طاب لكم نعم يفيد قوة للمسوق له هي علة الترجيح عند التعارض
بل هو ضم قرينة نطقية سياقية نحو مثنى وثلاث ورباع او سباقية
نحو قالوا انما البيع مثل الربوا تدل على معنى زائد على مفهوم الظاهر
هو المهم المقصود الاصلي بالسوق كبيان العدد في الاول لان
محط الفائدة هو القيد الزائد والتفرقة في الثاني لكونه جواب قول
الكفار وانما البيع مثل الربوا ورده ولا بان قرينة السوق يمنع

اي القائل بافادة الظن والقائل بافادة اليقين تم

احتمال

يمنع احتمال غير المسوق له فيزداد به المسوق له وضوحا وثانيا
ان القرينة لا تختص بالنطقية ولعلها حالية خاصا كان ذلك النص
او عاما قال شمس الائمة زعم بعض الفقهاء ان اسم النص
لا يتناول الا الخاص وليس كذلك فان اشتقاق هذه الكلمة من قولك
نصصت الدابة اذا حملتها على سير فوق السير المعتاد منها بسبب
باشرته فعرفنا ان النص ما يزداد وضوحا بمعنى من المتكلم يظهر ذلك
عند المقابلة بالظاهر عاما كان او خاصا غير مختص بالسبب قال
شمس الائمة قال بعضهم النص يكون مختصا بالسبب الذي كان السياق فلا
يثبت به ما هو موجب الظاهر وليس كذلك عندنا فان العبرة لعموم
الخطاب لا لخصوص الاسباب فيكون النص ظاهرا بصيغة الخطاب نصا
باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها كقوله تعالى واحل الله البيع
وحرم الربوا هذا مثال للظاهر والنص فانه ظاهر في الاطلاق
ونص في الفرق بين البيع والربوا بالحل والحرمة لان السوق كان
لاجله فانها نزلت ردا على الكفرة في دعواهم المساواة بين البيع والربوا
كما قال الله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا وحكمه وجوب العمل
بما وضح وضح يقينا مع الاحتمال السابق يعني احتمال التأويل والتخصيص
والنسخ احتمالا لا غير ناش عن الدليل وقد عرفت انه لا ينافي القطع
واليقين وقد يطلق النص على مطلق اللفظ لاشتمال المقال على زيادة
ايضاح بالنسبة الى الحال ويطلق على لفظ القرآن والحديث لان اكثرهما
نصوص ويحتمل ان يكون من قبيل المطلق في مقابلة الاجماع والقياس
وهذا اقرب واما المفسر فما ازداد وضوحا على النص ببيان التفسير
والتقرير فان ما به ازداد المفسر وضوحا على النص اما ان يكون مبينا

والعام للخاص العموم

عن معنى في الكلام او في المتكلم والاول بيان التفسير بان كان
اللفظ مجملا فلحقه بيان قطعي الدلالة والثبوت فانسد به باب التأويل
اذ لم يكن قطعي الدلالة والثبوت لانفتح باب التأويل فان المجمل لا يقبل
ما لم يبين بغير القاطع والثاني بيان التقرير اما بان يكون عاما فلحقه
ما انسد به باب التخصيص او خاصا فلحقه ما انسد به باب التأويل
سببه ارادة المتكلم لان الكلام ظاهر في معناه لكن يحتمل ان يراد به
غير ظاهره فلحوق البيان به يقطع ذلك الاحتمال بحيث لا يحتمل متعلق
بقوله ازداد الا النسخ دون التأويل والتخصيص الاول نحو قوله ای بيان التفسير
رشديد الحرص قليل الصبر كالضجر
خلق الانسان هلوعا الاية حيث بين بقوله اذا مسه الشر جزوعا
واذا مسه الخير منوعا ونحو الصلوة والزكوة وامثالهما كالربوا والاول
من الثاني نحو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة
جمع عام يحتمل التخصيص فبذكر الكل انسد به باب التخصيص وذكر الكل
يحتمل التفرق فقطع بقوله اجمعون فصار مفسرا والثاني من الثاني
نحو طلقي نفسك واحدة فان طلقي خاص يحتمل التأويل بالثلاث
فبذكر الواحدة انسد باب التأويل وحكمه وجوب العمل به ووجوب
الاعتقاد بموجبه مع احتماله بعين النسخ واما المحكم فما ازداد قوة
على المفسر بخلوه عن احتمال النسخ مأخوذ من احكام البناء وقيل
ما ازداد وضوحا عليه والمختار هو الاول لان منع النسخ لا يفيد
الوضوح وحكمه وجوب العمل به ووجوب الاعتقاد بموجبه
بلا احتمال شيء من التأويل والتخصيص والنسخ وهو المحكم اما لعينه
ان انقطع احتماله اي احتمال النسخ بما يدل على الدوام والتأبيد
كقوله تعالى ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله عليه السلام
الجهاد

75 الجهاد ماض الى يوم القيمة او بحسب محل الكلام بان يكون معنى الكلام
في نفسه مما لا يحتمل التبديل عقلا كالايات الدالة على صفات الصانع
تعالى وتقدس ومنها الاخبار المخبرة الصادرة من الشارع واما لغيره
ان انقطع احتمال النسخ بمضي زمان الوحي فعلى هذا كل من الظاهر
والنص والمفسر محكم بعد الرسول عليه السلام وقطعية كل من
الامور المذكورة متفاوتة بحسب تفاوت احتمال خلاف المراد
فكلما كان الاحتمال ابعد كانت القطعية اقوى واشد فيسقط
الادنى في القطعية بالاعلى فيها فالظاهر يسقط بالنص والنص
بالمفسر والمفسر بالمحكم عند التعارض متعلق بيسقط مثال تعارض
مع النص من الكتاب ما قالا ان قوله تعالى والوالدات يرضعن
اولادهن حولين كاملين نص في ان مدة الرضاع لان قوله تعالى
وحمله وفصاله ثلثون شهرا ظاهر في ان مدته حولان ونصف
لانها سيقت لمنة الوالدة على الولد فترجحت الاولى ومن السنة
قوله عليه السلام للعرنيين اشربوا من ابوالها والبانها ظاهر
في احلال شرب ابوال الابل لان سوقه لبيان الشفاء وقوله عليه
السلام استنزهوا البول نص في وجوب الاحتراز فهذا راجح ولهذا
لم يجوز الامام شربه ولو للتداوي ومثال تعارض النص مع المفسر
قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة نص يحتمل التأويل
باستعارة اللام للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ
لوقت كل صلوة مفسر فيه فرجح عليه ومثال تعارض المفسر مع المحكم
قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فان ذوي عدل مسوق

لمقبولية الشهادة لانها فائدة العدالة و وجوب قبولها منهم بالاجماع
فهو نص فيها ومفسر لا يحتمل غير قبول شهادة العدول لان الاشهاد
انما يكون للقبول عند الاداء وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا
المقتضي لعدم القبول من القول المعدوم المحدود في القذف
وان تاب وعدل محكم في رده اذ لا يحتمل النسخ للتابيد فرجح واعترض
بانا لا نسلم ان الاول مفسر كيف والامر يحتمل الايجاب والندب
وقد خص منه الاعمى والعبد ولا نسلم ان الاشهاد انما يكون للقبول
فلعله للتحمل فقط كشهادة العميان والمحدودين في القذف
في النكاح واجيب بان المشهد به للمفسر ذوي عدل لا غير واحتمال
المجاز الذي في الامر والتخصيص الذي في مجرود منكم لا ينافيه
ای کون المشهد به ذوی عدل لا غیر
والعدالة تقصد للقبول لا للتحمل وهذا لان كون الكلام مفسرا
لا يكاد يوجد لا سيما في كلام الشارع لانه ان كان خبرا فمحكم وان
انشاء فكل نوع منه [illegible] محتملات مجازية وكذا كونه
محكما كالنهي في لا تقبلوا فالتحقيق يقتضي ان يكون التمثيل
لهما بقيد من الكلام للمجموع كالمفصول في فاقتلوا المشركين
كافة والا فاحتمال ان يراد بالقتل الضرب الشديد مجازا و
واحتمال الامر للمعاني المجازية باق فكيف يكون مفسرا اذا ثبت
اي الادنى والاعلى وهو قيد لقوله فيسقط رتبة بان يكونا
متواترين او مشهورين او خبري واحد فلا يرجح نص خبر
الواحد على ظاهر الكتاب كما في قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره
فانه ظاهر في ان النكاح نص في ثبوت الحرمة الغليظة وقوله عليه السلام

لا نكاح

76

لا نكاح الا بولي وان كان نصا في اشتراط الولي المنافي لكونها ناكحة
لا يقوى على معارضة ذلك الظاهر على هذا فقس واما الخفي
لما فرغ من اقسام الظهور شرع في اقسام الخفاء ولما كانت
هذه الاقسام متباينة بلا خلاف عرف كلا منها بحيث لا يتناول
الآخر فما خفي مراده بعارض غير الصيغة فان قيل ينبغي ان يكون
الخفي ما خفي المراد منه بنفس الصيغة حتى يصح مقابلته للظاهر
الذي ظهر المراد منه بنفسها قلت الخفاء بنفسها فوق الخفاء
بعارض فلو كان الخفي ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن في اول
مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر كالسارق فان لفظ السارق
خفي في حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسميهما وحكمه
ای کیسه بر ای کفن دزد
اعتقاد حقية المراد فكم اللفظ الخفي ثم النظر في ان اختفاءه
اي اختفاء اللفظ فيما خفي فيه لمزية لما خفي فيه على ما هو ظاهر فيه
في المعنى الذي يتعلق به الحكم فيشمله اللفظ ويثبت في حقه الحكم كالطرار
فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق
من حيث معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع او لنقصانه
لما خفي فيه عما هو ظاهر فيه في ذلك فلا يشمله اللفظ ولا يثبت
الحكم في حقه كالنباش فانه ناقص عن السارق في معنى السرقة
لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع واما المشكل فما خفي مراده
بحيث لا يدرك ذلك المراد الا بالتأمل سمي به لاشكاله وامثاله
وهو قسمان لان ذلك الخفاء اما لغموض في المعنى المراد ودقة
فيه نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب

وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من
وجه حتى لايفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه
حتى لايفسد بدخول شئ في الفم فاعتبر كل بالوجهين فالحق بالظاهر
في الطهارة الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى
فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله
وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على المبالغة لا قوله
فاغسلوا وجوهكم فان قيل معنى المتطهر معلوم لغة وشرعا لكنه
مشتبه في حق داخل الفم والانف كالسارق فيكون خفيا قلنا
لانسلم انه معلوم فانه عبارة عن غسل ظاهر البدن وفيه غموض
لايعلم قبل الطلب التأمل انه هو البشرة والشعر مع داخل الفم والا
والانف اوبدونه هذا والاحسن ان يجعل منشاء الاشكال
المبالغة المستفادة من الاطهار فانها تحتمل ان تكون من
جهة الكيفية بان يجب الدلك كما ذهب اليه مالك
رحمه الله تعالى وان تكون من جهة الكمية بان يجب غسل ما هو
ظاهر من وجه فبعد ما نظر في المحامل وتؤمل ظهر ان المراد
هو الثاني فاذا وضح الاشكال اندفع الاشكال اوذلك
الخفاء لاستعارة بديعة لايطلع على مرادها الا بعد دقة نحو
قوارير من فضة اي تكونت منها وهي مع بياض الفضة وحسنها
في صفاء القوارير وشفيفها فاستعير القوارير لما شبهها في
الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلت
من الفضة مع انها لاتكون الا من الزجاج فجاءت استعارة

غريبة بديعة وحكمه اعتقاد حقية المراد ثم الطلب اي النظر في
محامله ثم التأمل اي التكلف في الفكر ليظهر المراد الداخل
في اشكاله وامثاله واما المجمل فما خفي مراده بحيث لايدرك
الا ببيان يرجى كمن اغترب عن وطنه بحيث انقطع اثره ولهذا
سمي مجملا لان الاجمال في اللغة الابهام وقوله يرجى احتراز
عن المتشابه فان بيانه لايرجى فان قيل اذا نزل اية لايعلم
معناها بالتأمل لايمكن ان يعلم ان بيانها هل يرد فيرجى
فيحكم بكونها مجملا اولا يرد فلا يرجى فيحكم بكونها متشابها
اجيب بانه لابد ان ينظر فيها انها هل يتعلق بها بكيفية العمل
ام لا فان كانت من الاول يرجى بيانها قطعا لان العمل بدون
البيان محال والا فلا وهو اي المجمل انواع ثلثة لانه اما ان
لايفهم معناه لغة وسببه غرابة اللفظ كالهلوع مثلا
او يفهم ذلك المعنى لكنه لم يرد بل اريد معنى آخر وسببه ابهام
المتكلم كالربوا والصلوة والزكوة او ذلك المعنى اللغوي
متعدد والمراد واحد منها ولم يمكن تعيينه اذ لاترجيح لاحد
على الآخر كما في المشترك وسببه اما تعدد الوضع الاول
ان كان الواضع غيره تعالى وحكمه اعتقاد حقية المراد
والتوقف الى بيان المجمل ما اراد بالمجمل ثم الطلب ثم التأمل
ان احتاج المجمل اليهما وهو اي بيان المجمل تفسير
ان شفى وافاد القطع بحيث لايبقى بعده شبهة ولا
احتمال كتفسير الصلوة والزكوة وتأويل ان افاد الظن

بعد البيان حتى اذا الحقه
من اول الامر بيان شاف
لايحتاج اليهما صح

بالمراد كبيان مقدار الرأس بحديث المسح الناصية فان الكتاب
مجمل عنده في حق المقدار وقد لحقه بيان يفيد الظن فيكون مؤولا
ولهذا لا يكفر جاحد هذا الحكم وان سمي فرضا بواسطة استناده
الى الكتاب والآثار وان لم يفد البيان الظن ايضا فالاجمال
ينقلب الاشكال فان البيان اذا لم يفد الظن بالمراد يحتاج اولا
الى الطلب والنظر في المحتملات ثم الى التأمل في استخراج المراد منها
فيكون مشكلا ثم اذا استخرج يكون مؤولا كالربوا فانه محلى باللام
فيستغرق جميع انواعه والنبي عليه السلام قد بين الحكم في
الاشياء الستة من غير حصر بالاجماع فبقي مشكلا فيما وراء الستة
ثم لما استخرج المراد وحكم بان العلة هي القدر والجنس صار مؤولا
واما المتشابه فما انقطع رجاء معرفة مراده اي للامة اما
النبي عليه السلام فربما يعلمه باعلام الله تعالى كذا قيل وهو نوعان
الاول متشابه اللفظ ان لم يفهم منه شيء كمقطعات اوائل السور
نحو طه ويس سميت بالمقطعات لانها اسماء حروف يجب ان يقطع
كل منها عن الآخر في التكلم وتسميتها حروفا باعتبار مدلولاتها
الاصلية او لان الحرف قد يطلق على الكلمة وقيل انها ليست
من المتشابه بل تكلم بالرمز لتأويل بعض السلف اياها
من غير انكار من الباقين والاكثرون على الاول والثاني
متشابه المفهوم ان استحال ارادة ذلك المفهوم
كالاستوى المفهوم من قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
واليد المفهوم من قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وحكمه

اعتقاد

78

اعتقاد حقية المراد والامتناع عن التأويل هذه طريقة السلف
ومذهب عامة اهل السنة من مشايخ سمرقند واختاره الامام فخر
الاسلام وشمس الائمة ومن تبعهما حتى حكموا بان السؤال
عنه بدعة فان قيل فعلى هذا لا وجه لعده من اقسام النظم
من حيث يعرف به الحكم الشرعي اذ لا يعرف به حكم اصلا اجيب
بان هذا القسم افاد كراسبطل دامن ضرورة ابتلا والتسليم اليه
فلا يلزم افادته الحكم وقد يجاب بانا لا نسلم ان معرفة الحكم متوقفة
على معرفة المعنى بل يثبت به معرفة ان لله تعالى صفة يعبر عنها باليد
والوجه والعين مثلا اقول هذا على تقدير صحته لا يتناول
كالمقطعات ونحوها كذا وجه التأمل كما وجدته في بعض النسخ
بعض انواع المتشابه فليتأمل بناء على لزوم الوقف على الله
الدال على ان تأويل المتشابه لا يعلمه الا الله تعالى وبعضهم هذه
القراءة على قراءة الوقف على والراسخون في العلم الدالة على
انهم ايضا يعلمون تأويل المتشابه بوجوه الاول قراءة ابن مسعود
ان تأويله الا عند الله والراسخون في العلم برفع الراسخون
الثاني انها توجب تخصيص المعطوف بالحال لان قوله يقولون
حال من الراسخون فحسب وذلك غير جائز الثالث ان الله تعالى
ذم من اتبع المتشابه بابتغاء التأويل ومدح الراسخين
بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ
هديتنا ولا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فيتبعون المتشابه الرابع
انه اليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الله
الناظرين فيه فريقين الزائغين عن الطريق والراسخين

ولا يمكن عطف الراسخون عليه لانه تحجر لفظا ومعنى ابن ملك

في العلم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى فاما الذين
في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله
وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله
تعالى والراسخون في العلم يقولون آمنا به اي صدقنا بحقيته
سواء علمناه او لم نعلم هو من عند الله الخامس انها توجب ان يكون
يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدا اي
هم يقولون والحذف خلاف الاصل واجيب عن الاول اما اجمالا
فبانه منقوض بالرسول عليه الصلاة والسلام فانه يعلم المتشابه عندكم
صرح به الامام فخر الاسلام في باب تقسيم السنة في حق النبي عليه السلام
واما تفصيلا فبان قراءة أبي وابن مسعود لا تدل على وجوب
الوقف على الا الله لجواز ان يكون رفع الراسخين من قبيل الميل مع المعنى
كما في قول الشاعر ومن جود الفياض للناس لم يدع من المال
الا مسحتا او مجلف على ان قراءة الآحاد لا تعارض الدلائل
القطعية ولو سلم ذلك لكن معناه انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى
بنفسه لانه لا يعلمه احد اصلا لجواز ان يعلمه بالهام الحق كما في
الغيب فان الله تعالى قد خصص بعلمه من الانبياء والاولياء يعلمونه
بالهام على ان الوقف لا ينافي العطف اذ القراء اطبقوا على ان
الوقف على الله بين التابع والمتبوع جائز اقول لا ضير فيما ذكر اجمالا
وتفصيلا اما الاول فلان كلام فخر الاسلام ثمه انما هو على رأي
المتأخرين بدليل ما قال في اول كتابه وعندنا لا حظ للراسخين
في العلم من المتشابه الا التسليم على اعتقاد حقية المراد عند الله

تعالى

تعالى وان الوقف على قوله الا الله واجب واما الثاني فلان
حمل الرفع على الميل مع المعنى ميل عن سواء السبيل لانه خلاف الظاهر
لا ضرورة تدعو اليه مع وجود قراءة لزوم الوقف ودعوى قطعية
تلك الادلة غير مسلمة عند الخصم لانها شبه في زعمه لا دلائل وحمل معناه على
انه لا يعلمه احد سوى الله تعالى بنفسه تقييد للمطلق بلا قرينة بخلاف الغيب
فان الاستثناء في قوله تعالى الا من ارتضى من رسول يدل على التقييد والوقف
وان لم ينافِ العطف فلزومه ينافيه والكلام في لزومه لا فيه وعن الثالث
ان ذلك التخصيص جائز حيث لا لبس مثل قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب ابن اسحق
نافلة وعن الثالث انه تعالى ما ذمهم مطلقا بل الذين اتبعوا المتشابه
ابتغاء التأويل الفاسد الذي يستنده هواه ويميل اليه طبعه كالمجسمة مثلا
اقول الذي يفهم من ظاهر النظم انه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء
التأويل مطلقا كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر
من غير تأويل ويؤيده ما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت
تلا رسول الله عليه السلام هذه الآية فقال اذا رأيتم الذين يتبعون
ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم امر بالحذر
من غير فصل بين متأول ومتابع فيتناول الجميع وروي عنها انها ان
النبي عليه السلام لم يفسر من القرآن الا آيا علمهن جبرائيل عليه السلام
فمن قال انا افسر الجميع فقد تكلف فيه ما لم يتكلفه الرسول عليه السلام
وعن الرابع بانه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم ان يقال واما الراسخون
في العلم وعن الخامس ان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج
الى اعتبار حذف المبتدا وان جوزه اي تأويل المتشابه المتأخرون وهو

مذهب الواقفين وائمة التفسير واخيار المعتزلة قالوا اولا الخطاب
بما لا يفهم لا يليق بالحكيم كخطاب من لا يفهم فيه بحث لانه انما لا يليق به اذا قصد
فهم المخاطب كما اذا تعلق بالعمل واما اذا كانت الحكمة بشئ آخر فلا وقالوا
ثانيا لو لم يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقولوا آمنا به كل من
عند ربنا لم يكن له فضل على الجهال لانهم يقولون كذلك فيه بحث لانه لو سلم
انتفاء فضل الراسخين على غيرهم من هذا الوجه لا يلزم انتفاؤه مطلقا وهو
المحذور وذلك لان لهم ان يستنبطوا الاحكام بطرق دقيقة دون غيرهم
وكفى به فضلا لهم على غيرهم وقالوا ثالثا ما من آية الا وقد تكلم العلماء
تأويله من غير نكير من احد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه
واجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر اهل البدع وتمسكوا
بالمتشابه في ادائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه لابطال اقوالهم
وبيانا لفساد تأويلهم ورد بان ذلك كان في القرن الاول والثاني
حتى نقل تأويل المتشابه عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضي الله
عنه انه كان يقول الراسخون يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله
وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا
في تأويله ظاهرا لا حقيقة فبهذا يمكن ان يرفع نزاع الفريقين ورد بان
هذا لا يخص المتشابه بل اكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا ينقضي عجائبه
ولا ينتهي غرائبه فانى للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن
هذا قيل انه معجز بحسب المعنى ايضا وفائدة التنزيل اي تنزيل المتشابه
على الرأي الاول انما هي ابتلاء الراسخين هذا جواب عما يرد ان الخطاب
بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا فلا يليق بشأن الحكيم تعالى وتقدس

وتوضيحه

وتوضيحه ان فائدة تنزيل المتشابه هو الابتلاء فان الراسخ في العلم
لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل لان العلم غاية
متمناه فكيف يبتلى به وانما يقال ضرب من الجهل لانه لا تكليف على جاهل
الذي لا يعلم شيئا فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل
نوع آخر وابتلاء الراسخ اعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب
اكثر من البلوى في تحصيل غير المراد واعظمهما جدوى لانه اشق وثوابه اكثر ثم
لما فرغ عن اقسام التقسيم الثاني شرع في اقسام التقسيم الثالث فقال واما
الحقيقة وهي اما فعيل بمعنى فاعل من حق الشيء اذا ثبت واما بمعنى مفعول
من حققت الشيء اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في موضعها
موضعها الاصلي والتاء على هذا اما للنقل من الوصفية الى الاسمية وعند صاحب
المفتاح للتأنيث لانه صفة غير جارية على موصوفها والتقدير كلمة حقيقة
وانما يستوي المذكر والمؤنث في فعيل بمعنى مفعول اذا كان جاريا على موصوفه
لا مطلقا في اي اللفظ المستعمل فيه دلالة على ان اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال
لا يسمى حقيقة ولا مجازا فانهما من عوارض اللفظ المستعمل فيما اي معنى وضع
ذلك اللفظ له اي لذلك المعنى والمراد بالوضع تعيين اللفظ للمعنى بحيث يدل
عليه بغير قرينة سواء كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة او غيره فيشمل
الحقيقة الشرعية واللغوية والاصطلاحية والعرفية كالصلوة والاسد
والكلمة والدابة فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة
وفي المجاز عدم الوضع في الجملة حتى ان اتفق في الحقيقة ان يكون موضوعة
للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة
مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كانت مجازا بجهة اخرى كالصلوة

في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا
في غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع
كلفظ الصلوة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ
الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين
كلفظ الصلوة على ما ذكرنا بل من جهة واحدة ايضا لكن باعتبارين
كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة فلا يخفى ان قيد الحيثية معتبر والمعنى
من حيث هو موضوع له فليتأمل ويدخل فيه اي في تعريف الحقيقة المرتجل
وهو ما استعمل في غير ما وضع له لمعنى لا صحيحا بلا علاقة والاستعمال الصحيح
بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة
وانما جعله صاحب التنقيح من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع
الاول ويدخل فيه المنقول ايضا وهو ما غلب في غير ما وضع له بحيث يفهم
بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل
لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي
واصطلاحي ولا يقال منقول لغوي لان اللغة اصل والنقل طار عليه
وحكمها اي حكم الحقيقة ثبوته اي ثبوت ما وضعت مطلقا اي سواء كانت
امرا او نهيا نوى او لم ينو وحكمها ايضا اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي
عنه اي عما وضعت له فلا يقال للاب ليس باب ويقال للجد انه ليس
باب فان قلت فما وجه قوله تعالى في يوسف عليه السلام حكاية ما هذا
بشرا ان هذا الا ملك كريم قلت المراد بامتناع النفي الامتناع حقيقة والنفي
في الآية بطريق الادعاء والمبالغة لا الحقيقة وحكمها ايضا رجحانها
على المجاز لاستغنائها عن القرينة الخارجية واحتياج المجاز اليها

وان

قوله الاركان فلا يرد الاعتراض الذي ذكره صاحب التلويح في هذا المقام بقوله فان قيل لا بد من تقييد الوضع باصطلاح التخاطب ثم اجاب عنه بقوله قلنا قيد الحيثية مأخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات اه فليتأمل رحمه

لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا وقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وكل واحد من الصيغتين خاص في الامر والنهي ابن ملك

ابن ... شرح المجمع

81

وان رجح المجاز على المشترك اعلم ان اللفظ اذا دار بين ان يكون مجازا
ومشتركا كالنكاح فانه يحتمل انه حقيقة في الوطي مجاز في العقد وانه مشترك
بينهما فالمجاز اقرب لان الاشتراك يخل بالتفاهم عند خفاء القرينة
بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة ولان المجاز
اغلب من المشترك بالاستقراء فاللايق الحاق المتردد بالاعم الاغلب
واما المجاز وهو مفعل من جاز المكان يجوزه اذا تعداه والكلمة اذا استعملت
في غير ما وضعت له فقد تعدت موضعها الاصلي فهو لفظ استعمل في غير ما وضع له
ولا بد هيهنا وفي تعريف الحقيقة ايضا من اعتبار قيد الحيثية فالمراد وان حذف
من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد
ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه ما وضع له والمجاز لفظ مستعمل
في غير ما وضع له من حيث انه غير ما وضع له وح لا ينتقض تعريف كل منهما
بالآخر لان استعمال لفظ الصلوة مثلا في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه
موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال
لفظ الدابة في الفرس لغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه
من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة
ان اللفظ لم يوضع لغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل
فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لعلاقة بينهما
اي الاتصال بين المعنى المستعمل فيه والمعنى الموضوع له ويعتبر السماع في نوعها
لا شخصها اختلف في انه هل يلزم في آحاد المجازات ان تنقل باعيانها
عن اهل اللغة ام يكفي نقل نوع العلاقة وهذا هو المختار لاجماعهم على ان
اختراع الاستعارات الغريبة التي لم تسمع باعيانها من اهل اللغة

وضعت له

انما هو من طرق البلاغة ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم للحقائق وتمسك
المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل
غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة واب للابن للسببية واللازم
باطل بالاتفاق واجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف
عن المقتضي ليس بقادح لجواز ان يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع
ليس جزءا من المقتضي والمراد بالعلاقة هي ما عليه المحققون منحصرة في ثمانية
لان المجاز الذي نحن فيه اما استعارة او مرسل لان العلاقة فيه اما المشابهة
حقيقة كما في استعارة الاسد للرجل الشجاع او اعتبارا بان ينزل التقابل
منزلة التناسب بواسطة تمليح او تهكم كما في اطلاق الشجاع على الجبان
او تفاؤل كما في اطلاق البصير على الاعمى ومشاكلة كما في اطلاق السيئة
على جزائها وما اشبه ذلك واما غير المشابهة فهي اما ان يكون المعنى الحقيقي حاصلا
بالفعل ولو في نظر المتكلم للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة او لا فعلى
الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي وان لم يتقدم
على زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة فهي الكون عليه وان تأخر عنه فهي
الاول اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان او في جميع الازمنة لم يكن مجازا
بهذا الاعتبار وان لم يكن حقيقة ايضا مثلا اليتامى في قوله تعالى وآتوا اليتامى
اموالهم مجاز وقت الايتاء (او الاعطاء) لانه وقت البلوغ (بعده) وان كانوا يتامى حقيقة
حال التكلم بالامر وكذا القتيل في قتلت قتيلا والخمر في عصرت خمرا مجاز
وان صار المسمى في زمان الايجاد قتيلا وخمرا حقيقة بخلاف قولنا اكرم الرجل المسمى
الذي خلفه (تركه) ابوه يتيما ولا تشرب العصير اذا صار خمرا فانه حقيقة لكونه يتيما
عند التخليف وخمرا عند المصير وعلى الثاني ان كان حاصلا بالقوة فهي الاستعداد

والا

والا فان لم يكن بينهما لزوم وانفصال في العقل بوجه ما فلا علاقة بينهما وان كان
فاما ان يكون احدهما حالا في الآخر اي حاصلا فيه سواء كان كحصول العرض
في الجوهر او الجسم في المكان او غير ذلك كحصول الرحمة في الجنة وذلك مثل
استعمال اليد في القدرة نحو يد الله فوق ايديهم وعكسه نحو قدرة طولى
ويدخل فيه استعمال الغائط الموضوع للمكان المطمئن (اي المستور) في الفضلات او
بحلولهما في محل واحد كاستعمال الحيوة في الايمان الحالين في الشخص او بحلولهما
في محلين متقاربين كاستعمال رضاء الله في رضاء رسوله عليه السلام وحلولهما في
حيزين متقاربين كاستعمال البيت في حرمه بدليل قوله تعالى فيه مقام ابراهيم
فهي الحلول المتناول للاقسام المذكورة واما ان يكون احدهما جزءا للآخر
كاستعمال الركوع في الصلوة واليد فيما وراء الرسغ او في حكمه فيدخل فيه
اي انف الابل — استعمال المطلق في المقيد كما في ورود حمل المطلق على المقيد وعكسه كاستعمال المرسن
والمشفر في شفة الانسان فهي الجزئية والكلية والاكتفاء بالجزئية للتضايف
بينهما واما ان يكون احدهما سببا للآخر والآخر مسببا عنه اما بجهة الفاعلية
كاستعمال النبات في الغيث وعكسه ومن السببية استعمال الدم في الدية
والمسببية استعمال الموت في المرض والحرض والجرح والضرب المهلكة
واما بجهة الغائية كاستعمال الخمر في العنب والعهد في الوفاء ومنه قوله
تعالى انهم لا ايمان لهم فهي السببية والمسببية واما ان يكون احدهما شرطا للآخر
والآخر مشروطا به كاستعمال الايمان في الصلوة والمصدر في الفاعل والمفعول
كالعلم في العالم والمعلوم او كونه آلة له كاستعمال لسان الصدق في الذكر
الحسن في قوله تعالى واجعل لي لسان صدق في الآخرين اي ذكرا حسنا فهي
الشرطية الشاملة للآلية واعلم ان هذه العلاقات يجوز اجتماعها باعتبارات

مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز ان يكون استعارة على قصد التشبيه
في الغلظة وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء اعني المقيد على
المطلق واطلاق الخمر على العنب يجوز ان يكون للسببية والمسببية وان يكون
للاول اليه وعلى هذا فقس لغويا كان المجاز او شرعيا يعني كما يجوز المجاز
في الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها كذلك
يجوز في الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من تلك العلاقات
بحسب الشرع بان يكون مفهومان شرعيان يشتركان في وصف لازم بيّن
ويكون معنى احدهما سبب المعنى الآخر وذلك لما مر ان المعتبر في المجاز
وجود العلاقة ولا يشترط النقل السماعي في افراد المجازات فيجوز المجاز
سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة او الشرع وسواء كان الكلام
خبرا او انشاء وقد يعبر عن علاقة المشابهة في المجاز الشرعي بالاتصال
في المعنى المشروع وعن كيف شرع لان المشابهة في اتفاق الكيفية والصفة
كالهبة والبيع لما كان استعمال اللفظين الدالين عليهما في النكاح فان
الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وملك الرقبة سبب
لملك المتعة فاطلق اللفظ الموضوع للسبب واريد به المسبب شرعا
فينعقد عندنا نكاح غير الرسول عليه السلام كنكاحه بلفظ الهبة
اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت امة تثبت الهبة وعند الشافعي
رحمه الله لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولانه
عقد شرع لمصالح مشتركة كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب
عن الزنا وتحصيل الاحصان واستبداد كل منهما في المعيشة بالآخر
ووجوب النفقة والمهر وحرمة المصاهرة وجريان التوارث

ولفظ

ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المقاصد لكونه
منبئا عن الضم والاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعيشة والتلفيق
على وجه الاتحاد دون غيرهما قلنا عن الاول خلوص المجاز واختصاصه
بحضرة الرسول عليه السلام في غاية البعد فان المراد اما الخلوص نفي الحكم
وهو عدم وجوب المهر وهو لا ينافي صحة العقد في حق غيره عليه السلام
مع وجوب المهر او خلوصها له واختصاصها به عليه السلام اذ لا تحل
ازواج النبي عليه السلام لغيره كما قال تعالى وازواجه امهاتهم وعن
الثاني انا لا نسلم ان شرعه لتلك المصالح بل لملك له عليها وانما هي
ثمرات تترتب على الملك بدليل لزوم المهر عليه عوضا عن الملك وكون
الطلاق بيده لان مزيل الملك ليس الا المالك واذا صح بلفظين
لا يدلان على الملك لغة فلان يصح بما يدل عليه اولى فان قيل ينبغي
ان لا يصح النكاح بهما لعدم دلالتهما على الملك قلنا انما صح بهما لانهما صارا
بمنزلة العلم لهذا العقد فلا يضر عدم دلالتهما على الملك واما البيع
فانه مثل الهبة في اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها بلزوم العوض
فيكون انسب بالنكاح واعلم ان هذا الاعتبار انما يصح اذا لم يجب في المجاز
باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بعينه بل
بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر او غيره
واما اذا اوجب ذلك فلا يصح ههنا الا اعتبار الاستعارة وهي
اطلاق اسم احد المتباينين على الآخر لاشتراكهما في لازم مشهور
هو في احدهما اقوى واعرف كاطلاق الاسد على الرجل الشجاع
فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لانهما يشتركان

في اثبات الملك وهو في البيع اقوى وهكذا حكم الطلاق
والعتاق كما سيأتي ثم ان كانت الاصالة والفرعية من الطرفين
جاز المجاز منهما اعلم ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم
ومن المشهور المقرر ان معنى اللزوم ههنا التبعية في الجملة لا امتناع
الانفكاك فالملزوم اصل ومتبوع من جهة ان منه الانتقال واللازم
فرع وتبع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين
بحيث يكون كل منهما اصلا من وجه جاز استعمال كل منهما في الآخر مجازا
كالسبب والمسبب المقصود به فان السبب اصل من جهة احتياج
المسبب اليه وابتنائه عليه والمسبب المقصود اصل من جهة كونه
بمنزلة العلة الغائية فان الغائية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة
عنه في الخارج الا انها في الذهن علة لفاعلية ومتقدمة عليها
ولهذا قالوا ان الاحكام علل مآلية وان الاسباب علل آلية فيجوز استعمال
احدهما في الآخر مجازا كالشراء والملك حتى اذا قال ان ملكت
عبدا فهو حر فاشتراه متفرقا فقال عنيت بالملك الشراء بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان
العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت
فقد نوى ما هو اغلظ عليه واذا قال ان اشتريت فقال عنيت
الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة
لوجود طريق المجاز وان لم يصدق قضاء لانه اراد تخفيفا نحو
الكل والجزء المستلزم ذلك الجزء له اي للكل فان الكل اصل
بمعنى تبعية الجزء في الفهم من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل
بواسطة

بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه اي الجزء والجزء اصل باعتبار احتياج الكل
اليه في الوجود والتعقل فان قيل لما توقف فهم الكل على فهم الجزء كان
سابقا عليه البتة فلا يكون الانتقال من الكل الى الجزء اصلا بل بالعكس
فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما بالمعنى المذكور قلنا ليس معنى الانتقال
من الملزوم الى اللازم ان يكون تصور اللازم متأخرا عنه في الوجود
البتة بل ان يكون اللازم حاصلا عند حصول الملزوم في الذهن في الجملة وهذا
المعنى في الجزئية متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل الى قوله لاحتياج
المستلزم له لان احتياج الكل الى الجزء ضروري مطرد لان المجموع الذي يكون
اليد والرجل جزءا منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء
قلنا هو مبني على العرف حيث يقال للشخص الذي قطعت يده او رجله هو
ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذي لا يبقى الانسان موجودا بدونه
واما اطلاق العين على الربيئة فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه
رقيبا لا يوجد بدونه كلا اطلاق الانسان على الرجال ونحو المحل والحال المقصود به
اي بذلك المحل فان المحل اصل بالنسبة الى الحال لاحتياج الحال اليه والحال
اصل من جهة كونه المقصود اليه الاول نحو فليدع ناديه اي اهل مجلسه المجالسين
فيه والثاني نحو واما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله اي في الجنة
التي تحل فيها الرحمة والا اي وان لم يكن الاصالة والفرعية من الطرفين
بل من طرف واحد فلا يجوز التجوز الا من طرف الاصل كما في السبب
المحض وهو ما يفضي الى المسبب ولا تكون شرعيته لاجله كالملك الرقبة فان كملك منا
شرعيته ليست لاجل حصول ملك المتعة لكونه مشروعا بدون ملك
المتعة كما في العبد والاخت من الرضاع والامة المجوسية ومثل

هذا السبب يطلق على المسبب بدون العكس لانتفاء شرط الانعكاس
فيقع الطلاق بلفظ العتق بلا عكس فان الاعتاق وضع لازالة ملك
الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك المتعة الازالة سبب لهذه
لانها تفضي اليها وليست هي مقصودة منها فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق
فان قيل المعتبر في المجاز هو السبب والمسبب بين المعنى الحقيقي والمجازي
وازالة الملك ليست معنى حقيقيا للاعتاق كما سيأتي انه اثبات القوة
الشرعية قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كانه نفس
الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع
والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة قال
ان فمن يقع العكس ايضا اي كما يقع الاصل لكن لا بطريق اطلاق المسبب
على السبب بل بطريق الاستعارة لوجود وصف مشترك بينهما اذ كل منهما
اي من الطلاق والعتاق اسقاط مبني على السراية واللزوم اعلم ان التصرفات
اما اثبات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق
والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد
بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم
قبول الفسخ قلنا في جوابه ازالة الملك التي هي الاعتاق اقوى من ازالة
القيد التي هي الطلاق فلا يكون ازالة الملك لازمة لازالة القيد فلا وجه
للاستعارة اي لاستعارة ازالة القيد لازالة الملك لان المستعار له
يجب ان يكون اضعف في وجه الشبه وهاهنا ليس كذلك فلا يجري
الاستعارة من الطرفين واعترض صاحب التلويح بان الاستعارة
تكون مبنية على التشابه كاستعارة الصبح لغرة الفرس وبالعكس

ويحصل

ويحصل المبالغة باطلاق اسم احد المتشابهين على الاخر وجعله اياه ويكون
المشبه به اقوى في وجه الشبه انما يشترط في بعض اقسام التشبيه
على ما تقرر في علم البديع اقول قد تقرر في ذلك العلم ان الجامع في المستعار منه
يجب ان يكون اقوى واشد قال صاحب المفتاح في الاستعارة المصرح
بها التحقيقية هي اذا وجدت وصفا مشتركا بين ملزومين مختلفين
في الحقيقة هي احدهما اقوى منه في الاخر وانت تريد الحاق الاضعف
بالاقوى على وجه التسوية بينهما ان تدعي ان ملزوم الاضعف من جنس
جواب اذا وجدت
ملزوم الاقوى باطلاق اسمه عليه واورد هذا المعترض على قول
صاحب التلخيص ان الجامع اذا دخل في مفهوم الطرفين ان الجامع في
المستعار منه يجب ان يكون اقوى واشد وجزء الماهية لا يختلف بالشدة
والضعف ثم اجاب منشيا ذلك بان امتناع الاختلاف انما هو في الماهية الحقيقية
ووجه الشبه انما جعل داخلا في مفهوم الطرفين لا في الماهية الحقيقية لهما
والمفهوم قد يكون ماهية حقيقية وقد يكون امرا مركبا من امور بعضها
قابل للشدة والضعف فيصح كون الجامع داخلا في المفهوم مع كونه
في احد المفهومين اشد واقوى نعم قد يكون التشبيه مبنيا على التشابه
وانما شرط قوة وجه الشبه في بعض اقسام التشبيه لكن فرق بينه
وبين الاستعارة و[illegible] في علم البيان كما يشهد به الكتب انما هو
المقرر ح
حال التشبيه لا الاستعارة وكذا تنعقد بناء على الاصل المذكور اجارة
الحر بلفظ البيع حتى لو قال بعت نفسي منك شهرا بدرهم لعمل كذا
ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال
بعت منك عبدي بكذا فان لم تذكر المدة ينعقد بيعا وان ذكرت

فان لم يسم حتى العمل فلا رواية فيه وان سمى ينعقد اجارة كذا في
الكبار بلا عكس لان ملك الرقبة سبب لملك المتعة وليس هذا الملك
مقصوداً من ذلك فصح المجاز من ملك طرف السبب لا المسبب
ولا يرد ان اطلاق البيع وارادة الاجارة اذا جاز ينبغي ان يجوز
عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار في هذه الشهر بكذا لكنه
لا يصح اراد ان يدفعه وعدم انعقادها اى الاجارة في صورة اضافته
اى العقد الى المنفعة ليس لنفى المجاز بل لانها اى المنفعة لا تصلح محلا لها
اى الاضافة العقد اليها لكونها معدومة وحكمه اى المجاز ثبوت ما اريد به
من المعنى خاصاً كان المجاز او عاماً دخل فيه في ذلك العام المعنى الحقيقي
نحو لا ادخل دار فلان حيث يتناول الملك والعارية والاجارة او لا
نحو لا تبيعوا الصاع بالصاعين فان المراد به ما يحل فيه وهو لا يتناول
المعيار المحصور اعلم انه لما لم يتصور من احد نزاع في صحة قولنا
جاء الاسود الرماة (جميع رماة) الا زيدا ولم يوجد القول بعدم عموم المجاز
في كتب الحنفية كما ذكر في التلويح لم يتعرض لذلك البحث وحكمه ايضا
جواز نفيه اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي عن المعنى وهو المعنى المجازي
حيث يقال للجد ليس باب كما يقال للرجل الشجاع ليس باسد اعلم
انهم قالوا ان صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ عند العقل وفي نفس الامر
عن المعنى المستعمل فيه علامة كون اللفظ مجازا وعدم صحته علامة
كونه حقيقة وقيدوا بنفس الامر لان النفي ربما يصح لغة واللفظ
حقيقة كما في قولنا زيد ليس بانسان واعترض عليه بانه يشكل بالمعنى
المستعمل في الجزء او اللازم المحمولين من كلا نسان في الناطق والكاتب.

فان عدم

فان عدم صحة نفيه عنهما متحقق حيث يصح الحمل من الجانبين والحقيقة واجب
بانه يصح نفي مفهومه المطابقي عن المراد منهما وهو مفهوم منهما وهو المراد بصحة النفي
اقول ليس المراد ذلك بل صحة نفيه عن افراد المعنى المجازي كما يشهد به الامثلة
لانها المفهمة بالاستعمال فلا يندفع لما ذكر الاشكال بل الجواب انه ان اراد استعماله
في مفهوم الناطق او الكاتب سلمنا ان الاول جزء والثاني لازم لكن صحة النفي
متحقق لان مفهوم الناطق ليس بانسان وان اراد استعماله فيما صدق الناطق
عليه والكاتب سلمنا ان عدم صحة النفي متحقق لكن الاول بجزء والثاني
ليس بلازم نعم يرد الاشكال قطعا فيما اذا استعمل اللفظ الموضوع للعام في الخاص
بخصوصه فانه مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن الخاص ويخلفها اى المجاز
الحقيقة اعلم ان العلماء اتفقوا على ان المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع
لها ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم فقال ابو حنيفة في حق
التكلم لا الحكم لانهما اى الحقيقة والمجاز اوصاف اللفظ فلا بد ان يراعى في حق الخلفية
ايضا هذا الوصف فيكفي صحتها اى الحقيقة لفظا اى من حيث العربية سواء
صح معناها او لا ولا بد من امكان الاصل بالذات وامتناعه بالعرض
ليخلفه خلفه حتى اذا امتنع الاصل بالذات لا يخلفه خلفه ولا يصح الحكم اصلا
كما في اليمين الغموس حيث لم يجب الكفارة وقالا اى الامامان يخلف
المجاز الحقيقة في حق الحكم لانه اى الحكم هو المقصود باللفظ فلا بد ان يكون
هو المعتبر دون الوسيلة اليه فشرط صحتها حكما ليخلفها (اى المجاز) خلفها بسبب امتناعها
العارض قلنا في الجواب عن قولهما التجوز الذي هو التصرف اللفظي لا يتوقف
على صحة الحكم وامكانه كالاستثناء فانه لما كان تصرفا لفظيا لم يتوقف على صحة
الحكم وامكانه فان من قال لامرأته انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة

وتعين ان يقع واحدة ذكر في المنتقى والمجتبى ما ذو على الثلث باطل
حكما وان صح لتحليها والاستثناء تصرف في التكلم بالمنع عن ان تحول للحكم والا
لزم التناقض فيصح وكذا التجوز لما كان تصرفا في التكلم صح لاثبات المعنى
المجازي وان لم يصح المعنى الحقيقي فقول المولى للاكبر من العبد والاكبر سنا منه
هذا ابني مرادا به البنوة وهذا ابني مرادا به الحرية خلف والاصل صحيح من
حيث العربية غير صحيح لمعارض الكبر فيراد به لازم البنوة وهو الحرية من حين
الملك فبالضرورة يجعل ذلك القول من المولى اقرارا بالحرية من حين الملك
ولا تسامح فيه انما المستحيل ثبوت البنوة حتى قالوا اعتق على من حين ملكه
كان صحيحا ويعتق العبد عنده اي عند ابي حنيفة قضاء من غير نية لكونه متعينا
وعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية بهذا اللفظ والاصل
ممتنع فبالضرورة لا يجعل اقرارا ولا يعتق العبد عندهما اعلم ان ثبوت
العتق عند ابي حنيفة طريقين الاول الاستعارة كما ذهب اليه بعض علماء البيان
بان يطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما في لازم مشهور هو الحرية
من حين الملك وهو في الابن اقوى والثاني اطلاق السبب على المسبب
وان البنوة من اسباب العتق فمن شرط في السببية ان يكون المعنى الحقيقي
سببا للمعنى المجازي بعينه تمسك بالطريق الاول ومن اكتفى بالجنسية تمسك
بالثاني بخلاف قول المولى لعبده يا ابني حيث لا يعتق به العتق لانه اي النداء
لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا بمعناه واذا لم يكن المعنى مطلوبا لم يصح
الاستعارة لتصحيح المعنى لان تصحيحه من غير المطلوب اشتغال بما لا يعني هكذا يجب
ان يعلم هذا المقام ووقوعه اي وقوع العتق بيا حر ويا مولى مع وجود النداء
هنا ايضا لكونه اي كون كل واحد من هذين اللفظين صريحا فيه اي في الاعتاق

اما

اما الاول فلكونه حقيقة فيه بلا ارتكاب ولا قرينة صارفة واما الثاني
فلان لفظ المولى وان كان مشتركا كان احد معانيه المعتق لكن في العبد
لا يستقيم الا هذا المعنى فيعتق بلا نية لان المشترك المقترن بالقرينة المعينة
حكمه حكم الصريح ولذا اي ولكون المجاز خلفا عن الحقيقة بالاتفاق امتنع المجاز
اذا امكنت الحقيقة لان من شأن الخلف ان لا يزاحم الاصل ولا ينازعه واذا
تعذرت الحقيقة بان لا يتوصل الى المعنى الحقيقي الا بمشقة كاكل النخلة
او هجرت بان يترك الناس وان تيسر الوصول اليه كوضع القدم وقيل المتعذرة
ما لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجورة ما يثبت به الحكم اذا صار فردا من
افراد المجاز عادة او شرعا فان المهجور شرعا كالمهجور عادة صير اليه
اي الى المجاز لعدم المزاحمة اما المتعذرة فكما يقول والله لا اكل من
هذه النخلة او الكرم او القدر فانه يقع ما يتخذ منه مجازا بخلاف
ما اذا قال لا اكل من هذه الشاة او نحوها فانه يقع على عينه لان الحقيقة
غير متعذرة فلا يصار اليه اي المجاز واما المهجورة عادة فكما يقول لا اضع قدمي
في دار فلان فان حقيقته اللغوية اعني وضع القدم سواء كان مع الدخول
او بدونه مهجورة عادة حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره في الخانية
بل المراد معناه المجازي وهو الدخول حافيا ومتنعلا او راكبا واما المهجورة
شرعا فكالتوكيل بالخصومة حيث لا يراد حقيقة الجدال والنزاع اذ لا اذن له في الشرع
بل الجواب مطلقا اقرارا كان او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق والكل في الجزء
فان قيل لم الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى اقرب المجازات كالبحث
والمدافعة لا الى ابعدها كالاقرار قلنا المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث
اذا اريد به المجادلة وان اريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها

فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الحكم الواجب في المجازات لا اذا تعارف المجاز اي غلب في التعامل عند بعض مشايخ بلخ وفي التفاهم عند مشايخ عراق وفي الجامع الصغير ما يدل على ان الثاني قول الامام والاول قولهما حيث قال اذا حلف لا يأكل لحما فاكل لحم آدمي او خنزير حنث عنده لان التفاهم يقع عليه ولا يحنث عندهما لان التعامل لا يقع عليه لان لحمهما لا يؤكل والمستعمل للحقيقة في الجملة خلافا لهما اعلم ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا مع استعمال الحقيقة فعنده العبرة للحقيقة لان الاصل لا يترك الا للضرورة ولا ضرورة وعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة والجواب ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض كذا في شرح الجامع البرهاني واختاره صاحب التنقيح وهو مشعر بترجيح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة ام لا وفي كلام فخر الاسلام وغيره ما يدل على انه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة اكل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخليفة في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة اولى وعنده لما كانت في التكلم كان جعل الكلام عاما في معناه الحقيقي اولى وقد يتعذر ان معا اي الحقيقة والمجاز والمراد معناهما اذا كان الحكم ممتنعا فان وضع الكلام لافادة المرام واذا تعذر اثبات الموضوع له يجعل مجازا او كناية تصحيحا له

فاذا تعذر



88

فاذا تعذر اثباته ايضا يلغو ضرورة كقوله لامرأته هذه بنتي وهي لا تطلق مطلقا سواء كانت اكبر سنا منه او اصغر معروفة النسب او مجهولته اما تعذر المعنى الحقيقي وهو النسب في الاول فظ واما في الثاني فلان النسب لا يجوز ان يثبت منه وينتفي ممن اشتهر منه لانه لما اشتهر من الغير لم يؤثر اقراره في ابطال حق الغير وانما صح في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفي ممن اشتهر منه لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير ولو كذب نفسه لا يثبت فلان لا يثبت بتكذيب الشرع اولى لان تكذيبه اقوى من تكذيب نفسه واما الثالث فلان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع عن الايجاب في العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او الرد هذا هو المذكور في الاسرار والاشارات والمبسوط والامام فخر الاسلام وضع المسئلة في المعروفة النسب لان تعذر العمل فيها اظهر واما تعذر المعنى المجازي وهو الحرمة فلانه ان ثبت فاما ان يكون الحرمة التي هي من لوازم البنتية او التي تقطع الحل الثابت بالنكاح والاول باطل لانه مناف للنكاح فان الزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وكذا الثاني لانه ليس من لوازم هذا الكلام بل منافيه فلا يصح استعماله فيه والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له بخلاف العتق بقوله هذا ابني للاكبر او المعروف النسب لان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانت العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء الاب امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك مشهور داخل منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني مجازا عنه

مطلقا ان كان بنتا ع

من جانب المقر

اقول ينبغي ان لا يتعذر المجاز عند من يكتفي في المجاز باعتبار السببية بكون
المعنى الحقيقي سببا للمعنى المجازي بجنسه كما سبق قلنا اي ولا يجتمعان
اي المعنى الحقيقي والمجازي مرادين بلفظ واحد لا نزاع في جواز استعمال
اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما
يدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي
والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا وانما النزاع
فيما اشير اليه في المتن وهو ان يستعمل اللفظ الواحد ويراد في اطلاق
واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان يقول
لا تقتل اسدا ويريد السبع والرجل الشجاع احدهما من حيث انه نفس
الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ
بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والحق انه فرع مستقل المشترك في معنييه
فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فاللفظ بالنظر الى الوضعين
بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا وان
امتناعه انما هو من جهة اللغة حيث لم يثبت ذلك ولم يسمع ممن يعتد به
والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه ضعيفة لا حاجة الى ايرادها
وردها فلا يراد المس باليد وغير الخمر اورد للاصل المذكور فرعين
لانه اما ان يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة في قوله تعالى
او لامستم النساء حيث اريد بها الوطء مجازا حتى حل للجنب التيمم فلا يراد
المس باليد واما ان يتحقق ارادة الحقيقة فيمتنع ارادة المجاز كالخمر
في قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه حيث اريد بها حقيقتها فلا يراد
غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة في مخامرة العقل وانما يجب الحد

في السكر

في السكر منها بدليل آخر من اجماع او سنة فان قيل لم لا يجوز ان يراد بالملامسة
مطلق المس الشامل للوطء وغيره وبالخمر مطلق ما خامر العقل فيثبت الحكم في
الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى
الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث ثم لما كان مسائل نزاع
فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز اوردها وحققها فقال واذا قال حالفا
لا اضع قدمي في دار فلان انما وقع لفظ لا اضع قدمي على الدخول حافيا
الذي هو من معناه الحقيقي والدخول منتعلا وماشيا وراكبا الذي هو معناه
المجازي وانما وقع لفظ في دار فلان على الملك الذي هو معناه الحقيقي
وعلى الاجارة والعارية اللتين هما معناه المجازي بعموم المجاز
اي انما وقع بطريق ارادة معنى مجازي عام شامل للمعنى الحقيقي ايضا
لا بطريق الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة وهو اي المعنى المجازي
العام في الصورة الاولى الدخول مطلقا بدلالة العرف فكانه قال
لا ادخل فيحنث كيف دخل وذلك المعنى في الصورة الثانية نسبة السكنى
لا نسبة الملك حقيقة وغيرها مجاز بدلالة العادة وهي ان الدار لا تعادى
ولا تهجر لذاتها بل لبعض ساكنيها الا ان السكنى قد تكون حقيقة وهو ظ وقد تكون
دلالة بان يكون الدار ملكا له اذ يتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول
فيها سواء اسكن فيها المالك او غيره لقيام دليل السكنى التقديري
كذا في الخانية والظهيرية كما ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها
لا يحنث لانقطاع النسبة بفعل الغير وكذا اذا قال عبدي كذا يوم يقدم
فلان اي يعتق العبد بالقدوم ليلا او نهارا لان اليوم في مثل ال
مثل هذا الكلام ليس بمعنى بياض النهار حتى لا يتناول الليل بل بمعنى الوقت

وهو عام مطلق كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولي عن الزحف
حرام ليلا كان او نهارا وذلك لان اليوم اذا تعلق بفعل ممتد فلبياض
النهار وبغير ممتد فلمطلق الوقت لانه حقيقة في النهار فلا يعدل
عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذي تعلق به اليوم غير
ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة في دون ذكره يقتضي
كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم
جميع ايامه بخلاف صمت في الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف
ضرورة فيصح حمله على حقيقته وهو النهار والا فلا لان الممتد لا يكون
معيارا لغيره فلا يصح على النهار الممتد بل يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر
امتداده عرفا سواء كان من الليل او النهار وكذا اذا قال لله علي كذا ونوى
اليمين والمسئلة على ستة اوجه لان القائل اما ان لا ينوي شيئا او ينوي النذر
مع نفي اليمين او بدونه او ينوي اليمين مع نفي النذر او بدونه او ينوي النذر
واليمين جميعا ففي الثلثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفي الاخرين
خلاف والبيان اي بقوله ونوى اليمين الى معنيه النذر او من غير تعرض له
بالنفي والاثبات فعند ابي يوسف الخامس يمين والسادس نذر وعندهما كلاهما
نذر ويمين وهما معنيان مختلفان فموجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء
عند الفوت لا الكفارة وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة
عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقة في النذر لانه المفهوم عرفا ولغة
ولهذا لا يتوقف على النية بخلاف اليمين فلما جوز الجمع بينهما ظاهرا لزم تجويز
الجمع بين الحقيقة والمجاز وليس كذلك فاجاب عنه بقوله انه لزم النذر
واليمين لانه اي هذا القول نذر بصيغته لكونها موضوعة لذلك يمين

لا بصيغة

لا بصيغة حتى يلزم الجمع بل بموجبه ونحوه لان النذر ايجاب للمباح
الذي هو الصوم الرجب مثلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضده
الذي هو مباح ايضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشيء يوجب المنع
عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع
تحليلها بالكفارة بسبب تحريم النبي عليه السلام مارية او العسل على نفسه
يمينا وههنا بحثان الاول ان اليمين ان كان موجبه يثبت وان لم ينو
كما في شراء القريب يعتق عليه وان لم ينوه الا يكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز الثاني ان الجمع لا يندفع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف
على الارادة وقد اريد باللفظ ما وضع له وغيره يثبت الجمع ضرورة
وما ذكرتم ليس الا بيان العلاقة بين اليمين والنذر المجوزة للمجاز و
اجيب عن الاول بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة في معنى آخر
خرجت اليمين عن ان يكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت
من غير نية والثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف
على القصد الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد لان الشارع لم يجعله
يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا
قصد او لم يقصد واجيب عن الثاني بانه انما يرد لو كان المراد بهذا
الكلام معناه الحقيقي وهو ايجاب المباح والمعنى المجازي وهو تحريم
المباح وهو ممنوع بل ظاهر عبارة السلف يشير الى ان ليس المراد
منه غير ايجاب المباح لكن له صلاحية ان يكون يمينا عند النية
فلا يكون الا نذرا الى الصيغة يمينا نظرا الى المعنى وهو الايجاب
كالهبة بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة حتى تراعى فيه

شرائط الهبة بيع باعتبار المعنى حتى تراعى فيه احكام البيع وكما ان الاقالة
فانه فسخ نظرا الى اللفظ وبيع نظرا الى المعنى حتى يراعى فيها احكامهما
فكذلك هنا يراعى احكامهما حتى لو لم يصم وجب عليه القضا باعتبار
النذر والكفارة باعتبار اليمين سلمنا انهما مرادان لكن لا نم من قبيل
الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من قبيل الكناية وهو لا ينافي ارادة الحقيقة
الحقيقة ولا يفهم معناها الا بالارادة والممنوع انما هو الجمع بين المعنى
الحقيقي والمجازي لا الحقيقة والمكنى عنه فان قيل الفقهاء لا يعبرون
الكناية بهذا المعنى اجيب بالمنع كيف وقد قال العلامة النسفي في الكافي
فيمن قال لله على المشي الى بيت الله يجب الحج ماشيا بطريق الكناية لان
هذه العبارة صارت كناية عن ايجاب الاحرام شرعا وعرفا ثم قال
ولا فرق بين ان يكون الناذر في الكعبة او خارجا منها لان هذا اللفظ
صار كناية عن التزام الاحرام عرفا اذ الاحرام باحد النسكين لا يكون
بلا مشي فكان من لوازم الاحرام وذكر اللازم وارادة الملزوم كناية
شرط صحته اي المجاز قرينة تمنعها اي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي وفيه
اشارة الى ان القرينة خارجة عن مفهوم المجاز بل شرط لصحته عند ائمة
الاصول وان جعلت داخلة في مفهوم المجاز على رأي علماء البيان
حسا نحو لا ياكل من هذه النخلة او عقلا نحو قوله تعالى واستفزز من استطعت
منهم فان العقل يدرك ان الحكيم لا يريد ظاهره او عادة كما في
يمين الفور فان المرأة اذا ارادت الخروج فقال الزوج ان خرجت
فانت طالق يحمل على الفور عرفا وان كان المعنى الحقيقي الخروج
مطلقا او شرعا كما في التوكيل بالخصومة وقد سبق وهي اي القرينة

هذا

هذا التقسيم القرينة بوجه آخر اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا تكون امرا في المتكلم
وصفة له فلا من جنس الكلام كدلالة الحال في يمين الفور فانها ليست صفة للمتكلم
ولا من جنس الكلام او امرا في المتكلم كقوله تعالى واستفزز الآية من استطعت
منهم بصوتك ودعائك الى الشر فان نسبة الامر الى الله تعالى وتقدس حكيما يدل
على انه لا يامر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه
لعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المامور من الفعل وقدرته عليه او امرا في
الكلام فاما ذلك الامر زيادة في معناه اي معنى ذلك الكلام في بعض الافراد
فان معنى بعض الافراد قد يكون اولى بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر
بزيادة ليست في الباقي كما اذا حلف لا ياكل فاكهة لا يقع على العنب لزيادة
خصوصية فيه او نقصانه اي نقصان معنى ذلك الكلام فيه اي بعض الافراد
فان بعض الافراد قد يكون ادنى ايضا بالارادة من الآخر لاختصاص الآخر بنقصان
ليس في الباقي كما اذا قال كل مملوك لي كذا حيث لا يقع على المكاتب لان الملك فيه
ناقص واما محل الكلام اي مضمونه وفحواه عطف على قوله فاما زيادة معناه
كقوله عليه السلام الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطأ والنسيان فان مضمون
هذين الكلامين يدل عقلا على عدم ارادة الحقيقة اذ يحصل العمل بلا نية
والخطأ والنسيان يقعان عنا والنبي عليه معصوم عن الكذب بل المراد والله اعلم
حكم الاعمال وحكم الخطأ والنسيان من قبيل قوله تعالى واسئل القرية والحكم وما في معناه
كالاثر واللازم مشترك لفظا بين ما يتعلق بالآخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة
الى النية والاثم في الافعال المحرمة وبين ما يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد
والكراهة والاساءة ونحو ذلك وما يتعلق بالآخرة ليس حكما للاعمال
وارادة الاعم على مذهب اهل الحق خلافا للمعتزلة بل هي علامات محضة كما تقرر

بهذا التقسيم القرينة بوجه اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا تكون امرا في المتكلم
وصفة له فلا من جنس الكلام كدلالة الحال في يمين الفور فانها ليست صفة
للمتكلم ولا من جنس الكلام او امرا في المتكلم كقوله تعالى واستفزز
من استطعت منهم بصوتك ودعاؤك الى الشر فان كون الامر تعالى وتقدس
حكيما يدل على انه لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك
في موضعه فاطلاق الحكم وما في معناه عليه بل بمعنى آخر بالضرورة ولا معنى للاشتراك
اللفظي الا ذلك فاذا لا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له
واما عنده فلان في فلان مثل هذا المجاز عنده من قبيل المقتضي ولا عموم له اتفاقا
صرح به في الاحكام وغيره بل يجب حمله على احدهما فحمله الشافعي على الاول لوجهين
الاول انه اقرب الى موافقة دلالة اللفظ على النفي لانه اذا قال لا صلوة ولا صوم
الا كذا فقد دل على نفي اصل الفعل بدلالة المطابقة وعلى صفاته بدلالة الالتزام
فاذا تعذر العمل بدلالة المطابقة تعين العمل بدلالة الالتزام تقليلا لمخالفة الدليل
الثاني انه اذا كان اللفظ قد دل على نفي الفعل وعدمه يجب عند تعذر حمل اللفظ
على حقيقته حمله على اقرب المجازات شبهه ولا يخفى ان مشابهة الفعل الذي ليس
بصحيح ولا كامل للفعل المعدوم اكثر من مشابهة للفعل الذي نفي عنه احد الامرين
دون الاخر فكان الحمل عليه اولى وحمله ابو حنيفة رحمه الله على الاولى بوجهين الاول
ان الثواب ثابت اتفاقا قال في الاحكام المتبادر الى الفهم من نفي كل فعل
كان متحقق الوجود انما هو نفي فائدته وجدواه ولا فائدة اعظم من الثواب
فلو اريد الصحة ايضا يلزم عموم المشترك او المجاز الثاني انه لو حمل على الثواب
لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية اصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون
بدون النية كالبيع والنكاح فان قيل هذا مشترك الالزام اذ لا بد عندكم

من

من تخصيصه بالاعمال التي هي محل للثواب قلنا لا حاجة اليه بعد ان يراد
ثواب الاعمال بالنية بخلاف ارادتهم جواز الاعمال بالنية حيث يخرج عنه
مثل البيع وغيره وكذا الحكم المقدر في الحديث الثاني وما في معناه مشترك
بين المؤاخذة الاخروية والعقوبة الدنيوية فلا يجوز ارادتهما جميعا
كما سبق والاول مراد بالاتفاق فلا يراد الثاني والا لزم العموم فلا يجوز
الاستدلال بالحديث الاول على اشتراط النية في الوضوء وبالثاني على عدم
فساد الصلوة بالكلام ناسيا وعلى عدم فساد الصوم لاكل خاطئا
كما ذهب اليه الشافعي هكذا يجب ان يعلم هذا المقام حتى يتخلص عن الشبه
والاوهام قيل ومن هذا القبيل مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
اي كل ما اضيف فيه الحرمة الى العين كحرمة الامهات وحرمة الميتة والخمر
والخنزير فان بعض العلماء على انه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال
وبعضهم على انه من حذف المضاف فان نفس مضمون الكلام يدل عقلا على
عدم ارادة الحقيقة لان الحل والحرمة من عوارض الافعال لا الذوات
والصحيح الذي عليه المحققون انه حقيقة لان الحرام نوعان نوع يكون
منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه
ونوع يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة مال الغير فانها ليست
لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل
للاكل في الجملة بان ياكله مالكه او ياذن لغيره فيه بخلاف الاول فان المحل
قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله
ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع له بمعنى ان المحل اخرج اولا من
قبول الفعل ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة

واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا كان الحرام نفسه ولا يكون
ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة اكلها
لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام
لغيره فانه اذا اضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف او اطلاق المحل
على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ الحرمة اكلها فاذا
قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان اكله حرام باحد الاعتبارين ثم الحقيقة
لما كانت اصلا لا يعدل عنها الا لداع الى ذلك بينه فقال الداعي اليه اي
الى المجاز اما لفظي وهو اختصاص لفظه بالعذوبة فان لفظ الحقيقة
قد يكون وحشيا تنفر عنه الطبع كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز وهو
الداهية عذب لا تنافر فيه او الوزن عطف على العذوبة فان لفظ
الحقيقة قد يكون بحيث اذا استعمل لا يكون الكلام موزونا بخلاف لفظ المجاز
او المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع
وغير ذلك فان كلا منها قد يتاتى بالمجاز دون الحقيقة واما معنوي
وهو اختصاص معناه بالتعظيم كاستعارة لفظ ابي حنيفة لرجل عالم
او التحقير كاستعارة الهجهج وهو الذئب الضعيف للجاهل او الترغيب
كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات لترغيب السامع او التنفير كاستعارة
السم لبعض المطعومات لتنفير السامع او زيادة البيان فان قولك رايت
اسدا ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رايت شجاعا لان ذكر الملزوم
بينة على اللازم وفي المجاز اطلاق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون
دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة او تلطف الكلام
كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة تخييلية

وزيادة

وزيادة شوق لادراك معناه فيوجب سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد
المراد هو الخاصية والمزية التي تفاد بالكلام وتمام المراد كيفية اداء
بتراكيب مختلفة الدلالة عليه في مراتب الوضوح والخفاء فانه لا يمكن
بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها عند العلم بالوضع
وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف
مراتب اللزوم في الوضوح فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات
المختلفة في الوضوح يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك تذنيب
قد جرت العادة بالبحث عن بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة
والمجاز لدلالتها على معان بعضها حقيقة وبعضها مجاز يتوقف شطر
من المسائل الفقهية عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف
بالحروف في البناء وعدم الاستقلال بالافادة والاول اوجه لما في الثاني
من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاق للحروف على مطلق الكلمة من
من حروف المعاني الحروف العاطفة سميت بها لان وضعها لمعان يتميز
بها عن حروف المباني التي بنيت الكلمة عليها وركبت منها فان الهمزة
المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والا
فمن حروف المباني فالواو لمطلق الجمع اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت
مثل قام زيد وقعد عمرو او في حكم نحو قام زيد وعمرو او في ذات نحو قام وقعد زيد
بلا دلالة على مقارنة اي اجتماع المعطوف عليه في الزمان كما نقل عن مالك ونسب
الى الامامين رحمهم الله ولا دلالة على ترتيب اي تاخره بعدها عما قبلها في الزمان
كما نقل عن الشافعي ونسب الى الامام رح واستدلوا على ذلك بوجوه اختير ههنا
منها اثنان منها واشير الى الاول بقوله للنقل عن ائمة اللغة حتى ذكر

معه ولا ماله

ابو علي انه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه في خمسة عشر موضعا من كتابه وتشبث الثاني
بقوله والاستقراء اي استقراء موارد الاستعمال فانا نجدها مستعملة في مواضع
لا يصح فيها الترتيب او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب
او المقارنة حتى يلزم ذلك معدولا عن الاصل ولما ذهب بعضهم الى انه للمقارنة
عندهما استدلالا بوقوع الثلث عندهما في قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق اراد ان يدفعه فقال فوقوع الثلث عندهما
اذا قيل لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس
لدلالته على المقارنة بل لان زمانه اي زمان وقوع الطلاق هو زمان وجود
الشرط ولا تفريق في ذلك الزمان وانما التفريق في ازمنة التعليق لا في ازمنة
التطليق حتى يتعدد الطلاق بتفريق ازمنة التعليق فان الترتيب انما هو
في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا كما اذا كرر الشرطية بان يقال لغير الموطوءة
ان دخلت الدار فانت طالق ثلث مرات فعند الشرط يقع الثلث اتفاقا
وكذ ههنا او قدم الاجزية بان يقال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق
ان دخلت الدار حيث يقع الثلث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار
تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة ولما ذهب بعضهم الى انه للترتيب
عند ابي حنيفة استدلالا بوقوع الواحدة عنده في الصور المذكورة
اراد ان يدفعه ايضا فقال ووقوع الواحدة عنده في الصور المذكورة
ليس لدلالته على الترتيب بل لان الوقوع او وقوع الاجزية انما هو على التعاقب
دون الاجتماع كالتعليق فانه ايضا على التعاقب وذلك لان قوله انت
ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل
بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى

فيكون

94

فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية
بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان
المعلق بالشرط كالمنجز عند وقوعه وفي المنجز تبين بالاولى فلا يصادف
الثانية والثالثة المحل فكذا المعلق اذا وقع بخلاف صورة التكرار التي
اوردها مقيس عليها فان كل واحد من الاجزية يتعلق بالشرط بلا واسطة
الاخر في هذه الصورة واما في محل النزاع فيتعلق الثاني بواسطة الاول
والثالث بواسطة الثاني كما عرفت فافترقا وبخلاف صورة التقديم ايضا
فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في اخر الكلام ما يغير اوله
يتوقف الاول على الاخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم تعاقب
في الوقوع وهي الواو اذا دخلت بين الشيئين فاما ان يتعلق المعطوف
عليه بشيء مثل ان يقع خبر المبتدا او جزاء الشرط او صفة لموصوف او نحو
ذلك تفيد الواو الجمع بينهما في ذلك التعلق فقوله ان دخلت الدار فانت طالق
وطالق وطالق بعد قوله كلما حلفت بطلاقك فانت طالق يمين واحدة
ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقا لا كتكرار الشرط ليكون حلفين فيقع ثنتان
بمقتضى كليهما وكذا انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه
يقع به واحدة وان دخلتهما او لم يتعلق المعطوف عليه بشيء فتفيد الواو
الجمع بين ذينك الشيئين في الحصول او حصول مضمونهما في الواقع فقط
بلا اعتبار خصوصية الاول في الثاني اصلا او العكس وانما افادت ذلك اذ لولاها
لاحتمل الرجوع والاضراب عن الاول نحو ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت
الدار فانت طالق حيث يقع ثنتان اذا دخلتها واما الزيادة على ذلك
من اعتبار بعض قيود الاول في الثاني او العكس فمن القرائن ولا يدل عليها

الواو اصلا مثلا اذا قيل هذه طالق ثلثا وهذه طالق انما يطلق الثانية
واحدة لانه لو قصد الثلث لم يذكر طالق الثاني وعلى هذا انفعل وتستعار
الواو للحال لان لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين الحال وذيها من محتملاته
فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج كما في ادّ الي الفا وانت حر فلا يعتق
قبل الاداء لان الواو للحال اذ لا وجه للعطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية
طلبية والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع والاحوال شروط لكونها
مقيدة كالشرط فيتعلق الحرية بالاداء كما في قوله ان دخلت الدار راكبة
فانت طالق فيتعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول فصار كانه قال
ان اديت الي الفا فانت حر فان قيل ما ذكر عكس ما يقتضيه ذلك الكلام
فان الواو لما دخلت في انت حر اقتضت ان يكون الحرية شرطا للاداء
فيكون تعليقه بنفسه لوجوب تقدم الشرط على المشروط فلا يكون معلقا بل يقع
الحرية في الحال قلنا اولا انه من باب القلب والتقدير كن حرا وانت
مؤدّ الي الفا وانما حمل عليه لامتناع تعليق الاداء بما دخل فيه الواو ولان التعليق
انما يصح ممن يصح منه التنجيز وليس في وسع المتكلم تنجيز الاداء فكيف يصح
تعليقه ولما لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف ايضا حمل على القلب
الذي هو شعبة من البلاغة وثانيا ان الجملة الواقعة حال قائمة
مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه في نظم الكلام
اذ ادّ الي الفا تصر حرا فتكون الحرية متعلقة بالاداء ضرورة والفاء
للتعقيب اي لافادة كون ما بعده بعد ما قبله بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر
اصل الفاء الاتباع والعطف فرع على ذلك الا يرى انه لا يعرى عن الاتباع
بوجه وقد يكون الاتباع مجردا عن العطف كما في جواب الشرط

بالفاء

بالفاء ففي قوله ان دخلت هذه الدار فهذه لا يحنث بترك دخول احديهما ولا
بتقديم دخول الثانية على دخول الاولى ولا بتأخيرها اي الثانية عن الاولى
بمهلة لان الشرط انما هو دخول الثانية عقيب الاولى بلا مهلة وتدخل
حكم العلة يعني ان الاصل ان يدخل الفاء حكم العلة لترتبه عليها نحو جاء الشتاء فتأهب صح
فقوله فهو حر في جواب من قال بعت منك هذا العبد بكذا قبول للبيع
واعتاق للعبد لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب وهي للترتيب
ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فثبت ذلك بطريق
الاقتضاء بخلاف هو او وهو حر حيث لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب
التعقيب فبقي محتملا لرد الايجاب بان جعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل الايجاب
ولقبول البيع بان جعل انشاء للحرية في الحال فلا يثبت القبول بالشك ويسمى
هذا فاء التفريع والسببية وقد تدخل الفاء على العلل اذا دامت تلك العلل
فانها اذا كانت دائمة كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء الحكم كما
يقال لمن كان في قيد ظالم ابشر فقد اتاك الغوث فان الغوث بعد ابتداء
الابشار باق ويسمى هذا فاء التعليل لانها بمعنى لانه ففي قوله ادّ الي الفا
فانت حر يعتق حالا لان معناه ادّ الي الفا لانك حر وانما لم يحمل تعليق
الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفاء بتقدير ان اديت الي الفا فانت حر
لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة فان قيل دخول الفاء
على العلل ايضا خلاف الاصل قلنا فيما ذهبنا عمل بحقيقة الفاء من وجه
لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار وفيه
بحث لان الاضمار وان كان خلاف الاصل الا ان فيه عملا بحقيقة الفاء من
كل وجه فينبغي ان يكون اولى فالصواب ان يقال تقدير الشرط انما في المستقبل

عند التلفظ لم يعهد مع الماضي نحو ان اتيتني اكرمتك فعند تعذر الشرط مع الآتية
وهي ابعد من المجاز اولى واستعار الفاء للواو في قوله لفلان علي درهم فدرهم صح
لزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا يمكن رعايته بين العينين
حقيقة بل بين الفعلين والدراهم في الذمة في حكم العين فلا يتصور
فيها الترتيب فيجعل الفاء مجازا عن الواو لمشاركتهما في نفس العطف
ويجوز ان يصرف الترتيب الى الوجوب لا الواجب ويبقى الفاء على حقيقتها
وثم للتراخي وهو ان يكون بين المعطوفين مهلة لكن ذلك التراخي عند
ابي حنيفة في التكلم وعندهما التراخي في الحكم بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف قولاً اي العلة
بكمال التراخي اذ لو كان التراخي في الحكم دون التكلم لكان التراخي موجودا
من وجه دون وجه لانها دخلت في التلفظ فيجب اظهار اثر التراخي فيه
ايضا وعندهما في الحكم لا التكلم لانه متصل في التكلم حقيقة فكيف يجعل
منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فينبغي ان يكون الاتصال لفظا مراعاة
لحق اللفظ قلنا ليس المراد انه تراخي اللفظ بل تراخي الحكم الحاصل عند
تراخي اللفظ وصحة العطف تعتمد على الاتصال صورة ولا نزاع في اعتباره
حتى تم الثاني بما تم به الاول وانما النزاع في جعل الاتصال الصوري
المشروط في العطف بمنزلة الانفصال الصوري حتى لا يتعلق الثاني بما
يتعلق الثاني به الاول فاذا قال الزوج لغير الموطوءة انت طالق
ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار نزل الاول لعدم تعلقه بالشرط
الآن لانه كالمنفصل عنه صورة ولغا الباقي لعدم المحل لان المرأة
غير موطوءة ولو قدم الشرط تعلق الاول وفائدته انه ان ملكها ثانيا
ووجد الشرط يقع الطلاق ونزل الثاني في الحال لعدم تعلقه بالشرط

كانه

كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال انت طالق ولغي الثالث
لعدم المحل فان قيل ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان التراخي لما اعتبر في اللفظ
صار كانه سكت ثم قال انت طالق فيكون خبرا بلا مبتدا فيلغو ضرورة
قلنا انما لم يلغ لما عرفت ان صحة العطف مبنية على الاتصال صورة وذلك
موجود ههنا فيعتبر في الثاني ما تم به الاول وفي حق الموطوءة ان اخر
الشرط نزل الاول والثاني في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت
عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار ولما كانت موطوءة كانت
محلا فيقع طلقتان وتعلق الثالث لقربه بالشرط وان قدم الشرط
تعلق الاول لاتصاله به ونزل الباقي اما الثاني والثالث لوجود المحل
وقالا الجمل المذكورة يتعلق جميعا بالشرط وينزلن بالترتيب عند وجود
الشرط في الصور كلها لان ثم للعطف بالتراخي في الحكم فلوجود العطف يتعلق
الكل بالشرط ولوجود التراخي حكما يقع مرتبا فاذا كانت عند وجود الشرط
موطوءة يقع الثلث والا فيقع واحدة ويلغو الباقي لعدم المحل وتستعار
ثم للواو بجامع كونهما للعطف كقوله عليه السلام من حلف على يمين
ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير وانما
حملناه عليه عملا بالرواية الاخرى فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه
فان ثم في هذه الرواية على حقيقته اذ الكفارة واجبة بعد الحنث اجماعا
وهذه الرواية هي المشهورة ولا يعارضها الاولى لانها غير مشهورة كذا
في الاسرار ولو صحت لكان ثم بمعنى الواو مجازا لانا لو حملنا على حقيقته
لم يمكن العمل بحقيقة الامر لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب بالاجماع فيتعين
المجاز في ثم دون الامر تحقيقا لما هو المقصود وهو الامر بالتكفير اذ الكلام

سيق له وبل للاضراب عما قبله اي جعله في حكم المسكوت عنه بلا تعرض لنفيه
واثباته واذا انضم اليه لا صار نصا في نفيه نحو جاءني زيد لا بل عمرو كذا ذكره
المحققون فعلى هذا لا يلزم معنى التدارك في قوله واثبات ما بعده على سبيل
التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به مما كان ينبغي ان يقع
وقيل هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تداركا بما وقع اولا من
الغلط فلا يقع في كلام الله تعالى الا حكاية او بتأويل ثم الاضراب انما يصح اذا
احتمل الصدر الرد والرجوع وهو في الاخبار دون الانشاء لا لان
التدارك للكذب بل لانه ولا كذب في الانشاء كما ظن صاحب التنقيح فانه
لتدارك الغلط وهو اعم من الكذب بل لان الانشاء ايجاد معنى بلفظ
يقارنه في الوجود فكلما تلفظ يوجد فلا يمكن اعدامه حين هو موجود
ففي قوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق الموطوءة ثلاثا لانه
لم يمكن ابطال الاول لكونه انشاء وقد وقع الاخران لبقاء المحل بخلاف قوله
له علي درهم بل درهمان فانه يلزمه درهمان استحسانا لان المراد بمثل هذا
الكلام عادة التدارك بنفي انفراد ما اقر به اولا لا بنفي اصله كيف
واصله داخل في الثاني فلو صح التدارك بنفي اصله لاجتمع النفي والاثبات
في شيء واحد فكانه قال لي علي درهم ليس معه غيره ثم تدارك فقال بل معه
درهم آخر كما يقال سني ستون بل سبعون ولكن للاستدراك اي التدارك
وهو رفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو واذا
توهم المخاطب عدم مجيء عمرو ايضا للملابسة بينهما بعد النفي ان دخلت المفرد
فانها لما وضعت للاستدراك وجب مغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف
بها مفرد وهو لا يحتمل النفي يجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة

ويجب

ويجب اختلاف طرفيها نفيا واثباتا لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو
لم يجئ او معنى نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر ان دخلت الجملة لاشتمال كل
من الجملتين النفي والاثبات ليحصل معنى الاستدراك ثم ان كونه للاستدراك
ليس على الاطلاق بل بشرط اتساق الكلام اي انتظامه بان يصلح ما بعد
لكن تداركا لما قبلها وذلك بطريقين الاول ان يتحقق بين اجزاء
الكلام ارتباط معنوي ليحصل العطف والثاني ان يكون محل الاثبات
غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما كذلك اي كقولك لك علي الف قرض فقال
المقر له لا لكن غصب فان الكلام لما اتسق صح الوصل بلكن وحمل
على الخطاء في السبب الواجب فنفى القرض واثبت الغصب فلولاه
اي لولا الاتساق بان يفوت احد الامرين المذكورين ولا يصلح ان يكون
ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستانفا لا تعلق له
لما قبله كقول المولى لامته تزوجت بغير اذنه اي المولى لا اجيز النكاح
لكن اجيزه بمائتين لانه نفي اجازة النكاح من اصله فلا معنى لاثباته
بمائة او بمائتين وانما يكون متسقا لو قال لا اجيزه بمائة لكن اجيزه بمائتين
ليكون التدارك في قدر المهر لا اصل النكاح هذا هو الموافق لرواية
الجوامع وكتب الاصول وزعم صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجيز النكاح
بمائة لكن اجيزه بمائتين كان كلاما غير متسق لما فيه من نفي فعل واثباته
بعينه وحين اعترض عليه بعض الافاضل بان النفي في الكلام المقيد راجع
الى القيد والا يلزم العبث في ذكر القيد اجاب بالمنع بل هو راجع
الى الذات المقيدة دون مجرد القيد وانما يلزم العبث لو لم يفد الاحتراز
من مقيد آخر اقول فيه بحث اما اولا فلانه لا يكون النفي راجعا الى القيد

في مثل هذا الموضع مما يشهد به نقل ائمة العربية حتى صرح الشيخ عبد القاهر
في موضع من دلائل الاعجاز برجوع النفي الى القيد مطلقا فلا وجه لمنعه
واما ثانيا فلان معنى رجوع النفي الى القيد رجوعه الى المقيد باعتبار
القيد مطلقا بمعنى انه لا يدل على نفي اصله على الاطلاق ولا يدعي احد
رجوعه الى مجرد القيد بل ربما يدعي دلالته على ثبوت الاصل مقيدا بقيد آخر
واما ثالثا فلانه اذا افاد الاخبار عن مقيد آخر لم يكن الفعل المنفي
عين المثبت فيما نحن فيه وقد حال لما فيه من نفي فعل واثباته بعينه
فالاولى في الاعتراض ان يقال ابتداء لا نسلم ان قوله لا اجيز جائزة
لكن اجيزه بمائتين يفيد نفي فعل واثباته بعينه لكونه غير متسع بل بتقييد
يفيد نفي مقيد واثبات مقيد آخر او لاحد ما فوقه اي فوق الاحد
بمعنى الواحد وهو شيئان فصاعدا اختير هذه العبارة للاختصار
فيوجب الشك في الاخبار لا بمعنى انه موضوع له لان وضع الكلام
للافهام فلا ينافيه الشك والابهام فان الاخبار بمجيء احد
الشخصين يكون غالبا لشك المتكلم فيه بانه يعلم ان الجائي احدهما
ولا يعلم بعينه وقد يكون للتشكيك اي مع علمه لغرض له في ذلك وقد يكون
لمجرد ابهام واظهار نصفه مثل وانا او اياكم لعلى هدى او في
ضلال مبين وبالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر
منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب بعضهم الى انه للشك
والظاهر انه لا نزاع لانهم لم يريدوا الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق
وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل
على انه اولم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا بالقصد اخبثا

بان يخبر

بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك في تعيين احد الامرين بخلاف
الانشاء فانه لا يحتمل الشك والتشكيك لانه لاثبات الحكم ابتداء ولهذا
توجب او التخيير في الانشاء وقد يفيد الاباحة والتسوية وغير ذلك فيما يناسب
المقام فالتخيير كما في قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه بمعنى
الامر اي ليكفر باحد هذه الامور ويجيء الفرق بينه وبين الاباحة
ففي قوله هذا حر او هذا الجمع اي جمع هذا القول وهو علة لقوله لا يعتق و
يوجب قد قدم عليهما جهتيها اي جهة الاخبار والانشاء فانه اخبار لغة
وهو ظاهر وانشاء شرعا وعرفا لانه لم يتحقق الحرية بغير هذا اللفظ
فلو كان خبرا محضا لكان كذبا فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا
الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلول اللفظ وهذا معنى كونه انشاء
شرعا وعرفا واخبارا حقيقة ولغة فالجهة الاخبارية لا يعتق العبد
في الاشارة اليه والى الحمار لرجحان احتمال الخبرية ههنا والجهة الانشائية
يوجب ولاية تعيين بعبرة عنها بالتخيير فانه مخصوص بالانشاء كما سيجيء
يجمع ذلك التعيين وهو ان يقال اردت بهذا الجهتين المذكورتين
فشرط الجهة الانشائية صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما
فقال اردت الميت لا يصدق والجهة الاخبارية صح الجبر عليه اي
على ذلك البيان فانه لا جبر في الانشائيات بخلاف الاخبارات كما اذا
اقر بالمجهول فانه يجبر على البيان وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه
واخبار من وجه ولذا الامر لكونه او لاحد الشيئين فصار عند القائل لكل
منهما لانتهائهما بالحكم على التسوية اذ منه ههنا انشاء الشك في الخبر
والتخيير في الانشاء ابطلا اي ابو يوسف ومحمد قول المولى هذا حر او هذا

لعبده ودابته وجعلاه لغوا لا يثبت به العتق لعدم صلاحية الدابة
للاتصاف بالحرية هذا هو العلة الصحيحة لا ما قال صاحب التنقيح وغيره
انه وضعه لاحدهما الذي هو اعم من كل منهما وهو غير صالح للعتق لما يرد
عليه ان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على
المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات وان صحح
ابو حنيفة هذا القول بان جعله مجازا عن المعين لان خلفية المجاز
عنده في اللفظ كما سبق وهي تحتمل التعيين حتى لزمه في العبدين
ويتعين بموت احدهما او بيعه والعمل بالمحتمل اولى من الاهدار
فيلغو ذكر ضميمة كالوصية لحي وميت وفي قوله لعبيده الثلثة
هذا حر او هذا وهذا عطفا للثاني باو والثالث بالواو يعتق الثالث
في الحال ويخير في الاولين لان سوق الكلام لايجاب العتق في احد
الاولين وتشريك الثالث له فيما سيق له الكلام كاحدهما حر وهذا هذا
فالمعطوف عليه هو الماخوذ من صدر الكلام لاحد المذكورين
بالتعيين وقيل لا يعتق احدهم في الحال ويكون له الخيار بين الاول
والاخيرين لان الثالث عطف على ما قبله والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالالف
التثنية فكانه قال هذا حر او هذان كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا
وهذا فانه يحنث بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني وحده والثاني
فالاول اولى لوجهين احدهما ان تقدير الكلام على الاول واحدهما
حر وهذا حر وعلى الثاني هذا حر او هذان حران والمذكور في المعطوف عليه
لفظ حر لا حران فتقدير ما في المعطوف اولى الثاني ان الثاني مغير
للاول من الجزم الى التردد فيتوقف عليه لا الثالث لان الواو

للشريك

للشريك فيقتضي وجود الاول فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف
على الثالث فكانه قال احدهما حر وهذا واعترض على الاول
ويجوز تقدير مفرد لكل من الاخيرين كما يقال هذا حر او هذا حر وهذا
حر وعلى الثاني بان التشريك لا ينافي التخيير كما في اكلم هذا او هذا وهذا
بل يوجبه هنا اذ يجب جمع الاخيرين في الاختيار حتى لا يكفي احدهما و
واجيب عن الاول بان الظاهر عند تقدير الخبر لكل ان لا يجتمعا في
احد شقي التخيير فانه اذا قال هذا حر او هذا حر وهذا حر فالظاهر
قصد الايقاع في الثالث في الحال لان افراد الخبر بالذكر ولو تقديرا امارة
افراده بالحكم المستقل لا لتشريكه وعن الثاني بان مغيرة الثالث
يتوقف على عطفه على الثاني معينا وفيه النزاع ففيه المصادرة بخلاف الثاني
فانه معطوف على الاول ومغير له قطعا وتفيد او العموم اذا استعملت
في سياق النفي وما في معناه كالنهي لفظا نحو ما جاءني زيد او عمرو
اي لا هذا ولا ذاك ونحو قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اي هذا
ولا ذاك فيمتثل بان لا يطيعهما اصلا لا بان يطيع واحدا منهما فقط
او معنى بان يقع في اليمين المثبت نحو ان فعلت هذا او هذا بمعنى لا افعل
شيئا منهما او في الاستفهام الانكاري نحو افعلت هذا او هذا بمعنى
ما فعلت شيئا منهما والسر في افادتها العموم هنا انها لاحد الامرين
من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع
فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا معناه لا تطع احدا منهما
وهو نكرة في سياق النفي فيعم وكذا ما جاءني زيد او عمرو فان معناه
ما جاءني احد منهما بخلاف الواو فانها في النفي للعموم حتى اذا قال

الواو

لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما
لا بفعل احدهما لان المراد مجموع الفعلين فلا يحنث بالبعض الا لقرينة
حالية او مقالية تمنع كلمة او عن حملها على العموم وتدل على انها لايقاع
احد النفيين فتفيد عدم الشمول قال صاحب التلويح كما ذهب اليه صاحب
الكشاف في قوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت
من قبل او كسبت في ايمانها خيرا صح الخير في الايمان ولم يحمله على عموم النفي بمعنى ان عدم النفع ليس لعدم
الايمان قبلها ولا لكسب الخير فيه لان نفي الايمان يستلزم نفي كسب الخير في الايمان
وفيه بحث لان كلام صاحب الكشاف ليس بقطعي في ان او في الآية في سياق النفي
حتى يستفاد نفي العموم من القرينة بل يحتمل كونها او دخلت على النفي فافادت
ايقاع احد النفيين لا عمومه والتقدير لم تكن آمنت او لم تكن كسبت
وذلك لانه قال قوله كسبت في ايمانها خيرا عطف على آمنت فتوهم من
ظاهره ان مراده ان كسبت عطف على آمنت عطف مفرد على مفرد
حتى ان النفي المستفاد من لم تكن آمنت متوجه الى كسبت ايضا قطعا
وليست كذلك بل يحتمل ان يكون مراده ان كسبت عطف على آمنت
ولم تكن المقدر عطفا على لم تكن المذكور عطف المفردات ويؤيد ما
ماذكرنا قوله في شرح الكشاف فان العموم انما يلزم اذا عطف احد
الامرين على الآخر باو ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت او عملت
لا اذا عطف باو نفي امر على امر كما تقول لم تكن آمنت او لم تكن كسبت
وههنا قد تعذر الاول للزوم التكرار فتعين الثاني تلخيصه ان العموم
انما هو في نفي المعطوف باو لا في عطف النفي باو فقوله او كسبت
عطف على آمنت بالنظر الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن
المحذوف

انه يدل على ان عدم النفع ليس لمجرد عدم الايمان بل لعدم كسب الخير في الايمان ايضا

المحذوف على معنى لم تكن آمنت او لم تكن كسبت هذا كلامه وانت اذا تأملت
حق التأمل عرفت ان بينه وبين ما ذكر في التلويح تنافيا في غاية الظهور
ولكن من لم يجعل الله تعالى له نورا فما له من نور وقد بقي لي في كلام الفاضل
بحثان الاول ان صاحب الكشاف بعد ما قال قوله او كسبت عطف على
آمنت لا وجه لان يقال في توجيهه فقوله او كسبت على آمنت بالنظر الى الظاهر
واما في التحقيق فكسبت خبر لم تكن المحذوف فانه تشويه لكلامه لا توجيه
لمرامه والثاني فلان عطف كسبت على آمنت لا ينافي كون كسبت خبر
لم تكن المحذوف حتى يكون الاول بناء على الظاهر والثاني بناء على التحقيق
لما عرفت ان كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف فتأمل وحكم او لعكس
حكم الواو فانها لنفي الشمول لا انها للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي واحد
الا ان تدل قرينة حالية او مقالية على انها لشمول النفي نحو لا ترتكب الزنا
واكل مال اليتيم وكما اذا اكد بلا الزائدة المؤكدة للنفي مثل ما جاءني زيد
ولا عمرو والحاصل ان او اذا وقعت في سياق النفي وخلت عن القرينة
تحمل على شمول النفي والا فعلى نفي الشمول والواو بالعكس وقد يجيء
او للاباحة كما يجيء للتخيير على ما سيجيء اعلم ان مثل قولنا افعل هذا او ذاك
يستعمل تارة في طلب واحد الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة
نحو جالس الفقهاء او المحدثين وتارة في طلب مع امتناع الجمع ويسمى
تخييرا كقوله تبع عبدي هذا او ذاك والاباحة والتخيير قد يضافان
الى صيغة الامر وقد يضافان الى كلمة او وقد عرفت انها لاحد الامرين
فجواز الجمع وامتناعه انما هو بحسب القرائن فان قيل قد لا يمتنع الجمع
في التخيير كما في خصال الكفارة قلنا المراد امتناع الجمع من حيث الامتثال
بالامر فيه فان الوجوب لا يكون الامتثال الا باحدهما وليس جمع الجامع

من حيث الامتثال به بل بالاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال بع هذا
العبد او ذاك وطلق هذه الزوجة او تلك وقد يفرق بينهما بانه يجمع هنا لا يجب
في الاباحة الاتيان بواحد ويجب في التخيير فان كان الاصل فيه الحظر وثبت الجواز
بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدي هذا او ذاك يمتنع الجمع ويجب
الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب
بالامر واحد كما في خصال الكفارة جاز الجمع بالاباحة الاصلية وهذا يسمى
التخيير على سبيل الاباحة وقد يكون او لا للعطف بل بمعنى حتى او بمعنى الا او بمعنى
الى ان اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك
بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع
بعدها والمانع من العطف اما لفظي او معنوي الاول كقوله تعالى
ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم على احد الاقاويل اي ليس لك من الامر
في عذابهم او استصلاحهم شيء حتى يقع توبتهم او تعذيبهم فان عطف
الفعل على الاسم غير جائز وتحريم ان يدعوا عليهم بالهلاك يحتمل الامتداد
فحمل على الغاية والثاني نحو لالزمنك او تعطيني حقي فان اللزوم وهو [illegible]
اللزوم لاجل الاعطاء لا يحصل مع العطف فسقطت حقيقة والتغير
لا يحتمله وهو الغاية او للاستثناء لان تناول احد المذكورين
يقتضي تناهي احتمالي كل منهما وانقطاعه بوجود صاحبه ويجعله الكلام
لاحتمال صدره الامتداد وشمول الاوقات فوجب اضمار ان اما للحرف
الجر او ليكون المستثنى مصدرا منزلا منزلة الوقت المخرج عن الاوقات
المشمولة لصدره ومنه قول امرئ القيس بكى صاحبي لما رأى
الدرب دونه وايقن انا لاحقان بقيصرا فقلت له لا تبك
عينك انما نحاول ملكا او نموت فنعذرا وقد يكون او بمعنى بل
كقوله تعالى

كقوله تعالى فهي كالحجارة او اشد قسوة اي بل اشد قسوة قيل وعليه
قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا الآية قال مالك رحمه الله لما كان او في الآية
للتخيير ثبت التخيير في كل نوع من انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا
او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من
الارض فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى ذكر الاجزية مقابلة للانواع
الجناية والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية وينتقص بانتقاصها
وجزاء سيئة سيئة مثلها فلا يليق مقابلة اغلظ الجناية باخف الجزاء
ولا العكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجملة
المذكورة في موضع الجزاء على انواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة
حسب ما يقتضيه المناسبة فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ
جزاؤه الصلب والاخذ جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه
النفي الى الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال
واجاب بعضهم بما في المتن قال شمس الائمة بعد ما ذكر الجواب الاول
وقيل ان او ههنا بمعنى بل فيكون المراد بل يصلبوا اذا انضمت المحاربة
بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط بل
ينفوا من الارض اذا اخافوا الطريق فظهر بذلك ان خلط الكلامين
وجعلهما جوابا واحدا كما فعله البعض ليس كما ينبغي اعلم ان كلمة
حتى لم يذكر ههنا كما ذكر في سائر الكتب لان الاصل فيها الجارة لا
العاطفة كما يجيء فالاحسن ان يذكر في الحروف الجارة ومنها
اي من الحروف حروف الجر وجه التسمية مشهورة فالباء للالصاق
وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله اليه مثل مررت بزيد اي الصقت

مروري

مروري بمكان يلابسه زيد فلا تخرجوا الا اذا كانت الباء للالصاق
فقول المولى للعبد لا تخرج الا باذني يوجب لكل خروج اذنا لانه استثناء
مفرغ ومعناه لا تخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي
تعم فاذا اخرج منها بعض بقي ما عداه على العدم الا قوله لا تخرج الا
ان اذن لك فانه لا يوجب لكل خروج اذنا اذ لا يمكن حمله على حقيقة الاستثناء
لان الاذن ليس من جنس الخروج فحمل على الغاية فهي الامتداد والمغيا
وبيان للانتهاء كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان للانتهاء حكمه
وايضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر فيكون معناه لا تخرج
الى ان اذن لك فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن فاذا
وجد مرة ارتفع المنع فان قيل المصدر قد يقع حينا لسعة الكلام
تقول آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون تقديره لا تخرج
وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن اجيب بان هذا التقدير
يوجب ان يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن والتقدير الاول
يوجب ان لا يحنث فلا يحنث بالشك واعترض عليه بان هناك وجها
ثالثا يقتضي وجوب اذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء
اي الا بان اذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وان
شايع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض
ورد بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا
الا ان اذن لك فانه مختل لا يعرف له استعمال والجواب ان اختلاله على تقدير
تسليمه انما هو من ترك بعض المقدرات وهو الباء وذكر بعضها وهو
خروجا حتى اذا قدر هكذا لا تخرج الا خروجا ملصقا بان اذن لك

لا يبقى احتمال اصلا فالصواب في الرد ان يقال انهم صرحوا بانه لا عبرة
بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب اية وفي اخر ايتان او في جانب
حديث وفي اخر حديثان لا يترك الاية الواحدة ولا الحديث الواحد ولا يقال
تعارضت الايتان فبقيت الاية الاخرى سالمة عن المعارض فكذا الحال في الحديث
والاستعانة طلب المعونة بشيء على شيء مثل كتبت بالقلم ومن قيل انها راجعة
الى الالصاق بمعنى الصقت الكتابة بالقلم فقد خلط اما اذا كانت الباء
للاستعانة تدخل الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان تدخل في المبيع
فان المقصود الاصلي من المبايعة هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن
وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة
التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الالات ولذا اشترط وجود المبيع لصحة
البيع لا وجود الثمن فاذا كان الاصل ان يدخل الباء في الاثمان فبعت
اي فقول البائع بعت هذا العبد بكر من الحنطة مثلا بيع والعبد مبيع
والكر ثمن يثبت في الذمة حالا وقوله بعت كرا من الحنطة بهذا العبد
سلم والعبد رأس المال والكر مسلم فيه فيراعى شرائطه من التاجيل
وبيان القدر والجنس والصفة وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك
مما يتوقف عليه السلم ويجب تقديمه عليه ويراعى لوازمه المتأخرة عنه
كعدم جواز الاستبدال في الكر قبل القبض واذا دخلت الباء المحل
هذا تفريع ثان على دخولها الوسائل لم يجب استيعابه اي استيعاب المحل
بالفعل كالالة اي كما لم يجب استيعاب الالة بالفعل يعني لما كان الاصل
في الباء ان تدخل على الوسائل والالات نحو مسحت الحائط بيدك
ولم يشترط الاستيعاب في الالة لكونها غير مقصودة بالفعل

وانما

103

وانما بها التوسل الى المق اشترط استيعاب المحل لكونه المق شبه المحل
لكونه الذي من شانه الاستيعاب اذا دخله الباء بالالة التي من شانها
عدم الاستيعاب فلا يجب الاستيعاب في مسح الرأس كما ذهب اليه مالك
لان الباء دخلت المحل في قوله تع وامسحوا برؤسكم وهذا ورد على قوله
فاذا دخلت المحل لم يجب الاستيعاب ان الباء في التيمم قد دخلت المحل
وقد وجب استيعابه اجاب بقوله وانما وجوبه اي وجوب الاستيعاب
في التيمم ان صح انما قال ذلك لما قيل انه لا يجب مسح منابت الشعور
الخفيفة بالتراب في الوجه كاللحية الخفيفة ولان مسح الاكثر يكفي في
رواية الحسن قياسا على مسح الخف والرأس فبالحديث المشهور وهو
قوله عم لعمار رضي الله عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين
فان الوجه اسم للكل فلولا الاستيعاب لزم ان يراد به البعض ولانه
اي التيمم خلف عن المستوعب وهو الوضوء فلما وجب استيعاب الوجه
في الاصل وجب استيعابه بالخلف لان الخلف لا يخالف الاصل اصلا
ولان المسح بالصعيد في العضوين قائم مقام الوظائف الاربعة
وانما تنصفت للتخفيف ولا شك ان كل تنصيف يقتضي بقاء الباقي
على ما كان عليه من الوصف كصلوة المسافر وعدة الاماء وحدود
العبيد ونحو ذلك وعلى للاستعلاء صورة نحو ركب على الفرس او معنى
نحو تأمر علينا ولان الواجب يستعمل على من عليه كما يقال ركب دين
تستعمل على للوجوب بالوضع الشرعي فعلى الف اي اذا كانت على
للوجوب شرعا فقول المقر لفلان علي الف دين لا وديعة الا اذا
وصل به اي بقوله علي الف قوله وديعة فيحمل على وجوب الحفظ

ترجيحا للمحتمل على الموجب بنحو اللفظ محكما وهو قوله وديعة ثم لان الجزاء
لازم للشرط لزوم الواجب عليه يستعمل في الشرط اي في معنى يفهم منه كون
ما بعدها شرطا لما قبلها نحو قوله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا
اي بشرط عدم الاشراك فان قيل لا خفاء في انها صلة للمبايعة يقال
بايعتك على كذا فكيف يكون للشرط قلنا كونها صلة للمبايعة لا ينافي شرطية
مدخولها للمبايعة لتوقفها عليه ثم لما بين العوض والمعوض من اللزوم والوجوب
تستعمل في العوض ايضا كالباء الا ان المشروط لتوقفه على الشرط يتعقبه
تعقب اللازم للملزوم بخلاف العوض فانه مقارن للمعوض ومقابل له لا يعتبر
بينهما تقدم وتاخر فلم يكن في معنى اللازم مطلقا فلا جرم كان الشرط
بمنزلة الحقيقة فلم يحمل عند ابي حنيفة رح على معنى الباء الا اذا تعذر معنى الشرط
كما في المعاوضات المحضة اي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة
والنكاح فانها لا تحتمل التعليق بالخطر لئلا يلزم معنى القمار فيحمل على العوض
بالاتفاق تصحيحا للتصرف بقدر الامكان واما اذا لم يتعذر معنى الشرط
كما في الطلاق فانه يقبل الشرط ولا يبطل به فكذا عندهما اي تحمل على يحمل ح
العوض فيه ايضا لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة
ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء
فتحمل عليها بدلالة الحال والشرط عنده عملا بالحقيقة ففي قول
المرأة لزوجها طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة يجب
ثلث الالف عندهما لان اجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض
ولا شيء عنده لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط
وذلك لما عرفت ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة

حتى

حتى يثبت كل جزء من المعوض في مقابلة جزء من العوض و
يمتنع تقدم احدهما على الآخر كالمتضايفين وثبوت المشروط
مع الشرط بطريق المعاقبة لتوقف المشروط لزوم تقدم جزء
على الشرط بلا عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط
لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاقبة
ومن لابتداء الغاية المراد بالغاية ههنا هو في قولهم الانتهاء
الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية
وليس لها ابتداء وانتهاء وتستعمل للتبعيض وعليه
المحققون وذهب بعض الفقهاء الى ان الاصل وضعها للتبعيض
دفعا للاشتراك ورد باطباق ائمة اللغة على انها حقيقة
في ابتداء الغاية ولو قيل انها في العوض العرف الغالب الفقهي
للتبعيض مع رعاية معنى الابتداء لم يبعد والبيان نحو لفلان علي عشرة
من فضة وبمعنى الباء كما في قوله تعالى يحفظونه من امر الله اي بامره
وتستعمل صلة اي زائدة نحو ما جاءني من احد بخلاف ما جاءني
من رجل لان اللفظ به يكون نصا في الاستغراق وحتى للغاية
اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه اولا
والاول نحو اكلت السمكة حتى رأسها والثاني حتى مطلع الفجر اما
عند الاطلاق فالاكثر على ان ما بعدها داخل فيما قبلها وقد تكون
عاطفة يتبع ما بعدها لما قبلها في الاعراب بلا سقوط معنى الغاية
لان الاصل هي الجارة والعاطفة فرع عليها فيجب اذا لم يسقط
معنى الغاية يجب كون المعطوف جزءا من المعطوف عليه افضل الاجزاء

او اخس الاجزاء فلا يجوز جاءني الرجال حتى هند ويجب انتهاء انقضاء في
الحكم شيئا فشيئا اي انقضاء متدرجا بان ينقضي من الجزء الاول
الى الثاني ومنه الى الثالث ثم وثم حتى ينتهي الى المعطوف الذي هو الافضل
او الاخس لكن لا بحسب الواقع بل باعتبار اي بحسب اعتبار المتكلم اذ قد يجوز
ان يتعلق الحكم في الواقع بالمعطوف اولا كما في قولك مات كل اب لي حتى
آدم او في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء وقد يكون
ابتدائية معها اي مع رعاية معنى الغاية فتدخل على مبتدأ مذكور الخبر
نحو خرجت النساء حتى هند خارجة ولهذا جاز دخال حرف العطف
عليها كما في قول امرئ القيس مطوت بهم حتى تكل غزاتهم وحتى
الجياد ما يقدن بارسان او مقدره اي مقدر الخبر بقرينة ما قبل حتى
كقولهم اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اي ماكول هذا اذا دخلت
الاسماء واما اذا دخلت الافعال صورة فانها كانت في الحقيقة
داخلة على الاسم لان هذه الافعال منصوبة باضمار ان فللغاية فانها
الاصل والحمل عليها اولى لكن ان احتمل الصدر الامتداد وان احتمل الانتهاء
اليه اي كونه منتهى للصدر نحو حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل
الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له والا اي وان لم يحتمل الصدر
الامتداد او لا آخر الانتهاء فبمعنى كي ان صلح الصدر السببية للفعل
الواقع بعد حتى فان جزاء الشيء ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية
من المغيا فيصح استعارتها لها نحو اسلمت حتى ادخل الجنة فانه بمعنى كي
لا للغاية لانه ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد
الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له اذ الاسلام يزداد في الجنة

ويتقوى

ويتقوى فكيف يتصور الانقطاع والانتهاء والا اي وان لم يصلح الصدر
ان يكون سببا للفعل الواقع بعد حتى فللعطف المحض من غير دلالة على غاية
او مجازاة فذهب فخر الاسلام الى انه غير موجود في كلام العرب
بل اخترعه الفقهاء استعارة لمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية
والتعقيب وللحاجة في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن
يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا واوله صاحب الكشف بان المراد
انها حرف تدل على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في
الزيادات انه لو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فكذا فاتى وتغدى
عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا ان نوى الفور
والاتصال والا فهو للترتيب سواء كان مع التراخي او بدونه حتى
لو اتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه
التغدي بعد الاتيان متصلا او متراخيا في جميع العمر ان اطلق
الكلام وفي الوقت الذي ذكر ان عينه مثل ان لم آتك اليوم حتى
اتغدى وانما لم يجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ما ذهب
اليه الامام العتابي لان الترتيب انسب بالغاية وعند تعذر
الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب انسب واذا وقعت حتى في اليمين
فشرط البر في صورة كونها لافادة الغاية وجودها اي الغاية اذ
لا نهاية بدونها وشرط البر في صورة السببية وجود ما يصلح سببا
سواء ترتب المسبب عليه ليتحقق التشريك ولوضعها في صورة العطف
وجود الفعلين المعطوف والمعطوف عليه ليتحقق التشريك وتوجيهها
بفروعه فلو قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب

يحتمل اه متد دبتجدد الامثال ده وصياح المضروب يصلح منتهى له
فلو ترك الضرب قبل الصياح عتق عبده لانتفاء الضرب الى الغاية المذكورة
ولو قال عبدي كذا ان لم آتك حتى تغديني فحتى بسببية لا للغاية لانه آخر الكلام
وهو التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع بالاتيان لان المراد بصلوحه
ان يكون الفعل بنفسه مع قطع النظر عن جعله صالحا غاية لانتهاء الصدر اليه
وانقطاعه كالصياح للضرب وظاهر ان التغدية مع الاتيان ليس كذلك
فاذا اتى بر والا حنث لان الاتيان المسبب للاجر ولو قال عبدي
كذا ان لم آتك حتى اتغدى عندك كان هذا للعطف المحض لان هذا الفعل
الصالح احترز فلا يصلح غاية للاتيان ولا يصلح اثباته سببا لفعله ولا فعله
جزاء للاتيان لنفسه واذا كان كذلك حمل على العطف المحض فصار كانه قال
ثم ان لم آتك فاتغدى عندك حتى اذا اتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ
فقد بر وان لم يتغد اصلا حنث كذا قال فخر الاسلام واورد عليه انه
اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله
غير متراخ واجيب بان المراد ثم تغدى من بعد ذلك غير متراخ من الاتيان الثاني
بان ياتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال نشأ من
حمل التراخي على التراخي عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا اتاه ورد
بانه كلام لا يثبت له فقيل محله التنبيه على عدم وجوب الوصل الحسي و
جواز التاخير بعذر لا يعد تراخيا عرفا كما في الفاء فانه لما كان بمعناه
كان حكمه حكمه والى لانتهاء الغاية وقد مر معناه فيحمل الى عليه اي
على الانتهاء الغاية ان احتمل الصدر اي احتمل صدر الكلام الانتهاء
الى الغاية كاجلت مالي عليك الى شهر فان التاجيل يحتمل الانتهاء الى الشهر

واه

والا اي وان لم يحتمل الصدر الانتهاء اليها تتعلق الى بمحذوف دل الكلام عليه
ان امكن تعلقه بذلك المحذوف كبعت الى شهر فان صدر الكلام وهو البيع
لما لم يحتمل الانتهاء الى الغاية وقد امكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه
صار بمعنى بعت مؤجلا الثمن الى الشهر والا اي وان لم يمكن تعلقه بالمحذوف
يحمل الى على تاخيره اي تاخير صدر الكلام ان احتمله اي الصدر التاخير
كانت طالق الى شهر ولا نية للتنجيز والتاخير فان نوى احدهما فكما
نوى ذلك والا يقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع احترازا عن
الالغاء وقال زفر يقع في الحال لان التاجيل والتوقيت صفة لموجود
فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله ثم
ان تناولها اي صدر الكلام الغاية تدخل اي الغاية في المغيا سواء
قامت الغاية بنفسها اي كانت غاية بحسب الوجود قبل التكلم كراس
السمكة فانه غاية وطرف لها في نفس الامر اولا اي لم تقم بنفسها بل كانت
غاية بحسب التكلم دون الوجود كالمرافق في قوله تعالى (في اول المائدة) وايديكم الى المرافق
فان اليد تتناول الابط كما فهم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين
في التيمم وقد جعلت المرافق غاية لها في التكلم فتفيد الى اذا كانت
ما قبلها متناولا للغاية اسقاط ما وراءها اي وراء الغاية ان كان
وراءه شيء كالمرافق بخلاف الراس اذ ليس وراءه شيء لان
الغاية قبل التكلم تدخل في المغيا حينئذ قطعا فاذا دخلها الى جاء الشك
في خروجها عنه ولا شك ان الخروج الذي هو ضد الدخول القطعي
لا يثبت بالشك والا اي وان لم يتناولها الصدر فلا تدخل الغاية
تحت المغيا سواء قامت الغاية بنفسها كحائط البستان فان البستان

لا يتناول الحاد وهو غاية للبيت بحسب الوجود قبل التكلم او لا كالليل
في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فان الصيام لا يتناول الليل
اذ مطلقه ينصرف الى الامساك ساعة بدليل مسئلة الحلف
وقد جعل الليل غاية له في التكلم فيفيد الا اذا لم يكن ما قبلها متناولا
للغاية مد الحكم الى الغاية لا دخولها في المغيا لان الغاية قبل التكلم
لم تدخل في المغيا حينئذ قطعا فاذا دخلها الاحتمال الشك في دخولها
فيه ولا شك ان الاصل الدخول الذي هو ضد الخروج القطعي لا يثبت
بالشك فان قيل القاعدة الاولى تنتقض بقولنا قرأت الكتاب
الى باب القياس مثلا فانه يتناول باب القياس ولم يدخل في المغيا
وكذا القاعدة الثانية تنتقض بقوله تعالى الى المسجد الاقصى فان
مطلق الاسرى لا يتناوله وقد دخل في المغيا قلنا عن الاول
ان ما ذكرتموه معدول عن الاول بالقرينة التي هي في ذكر الغاية
او الافتخار بذكر المغيا لان مقام الافتخار يقتضي عده من المغيا
لو فرض وعن الثاني ان دخوله في المغيا ثبت بالاحاديث لا بموجب
الى فلا نقض وللقاضي الامام ابي زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن
بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر الاطلاق ثم التقييد عن
بل يعتبر المقيد جملة واحدة للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط
لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد
واجيب بان ما ذكر تحقيق لما وضع له مجموع القيد والمقيد
وضعا نوعيا باعتبار معانيه مفردة لا انه اعتبار لكل منهما منفردا
و في الظرف بان يشتمل المجرور على ما قبلها اشتمالا زمانيا او مكانيا

فالزماني

فالزماني للمعاني والمكاني لها وللذوات حقيقيين نحو صمت في يوم
الاثنين وزيدا وجلوسه في الدار او مجازيين نحو طاب الحال في دولة
فلان اذا لم يقدر مضاف ونظرت في الكتاب او زيد في نعمة ثم
حقيقية كانت الظرفية كالقدر المختص بالمظروف في الامثلة المذكورة
او اعتبارية كالقدر الاشمل نحو زيد في البلد والصلوة في يوم الجمعة
فالا قيام اثنا عشر وسويا الى الامام بين اثباتها وحذفها
ام لا في عدم اقتضاء الاستيعاب لان المختصر من الشيء في حكم ذلك
الشيء فلما لم يشترط الاستيعاب مع وجوده لم يشترط بدونه ايضا
في ظرف الزمان قيد به لان الخلاف انما هو فيها وفرق الامام
ابو حنيفة رحمه الله تعالى بين اثباتها وحذفها بصحة نية الاخر من الوقت
في صورة الاثبات الى الاثبات في فنحو صمت هذه السنة يقتضي استيعاب
السنة بالصوم لان الظرف بمنزلة المفعول به لانتصابه بالفعل
فيقتضي الاستيعاب كالمفعول به يقتضي تعلق الفعل بمجموعه الا بدليل
بخلاف صمت في السنة فانه يصدق بصوم يوم بل لان الظرف
قد يكون اوسع فلو نوى في انت طالق غدا آخر النهار يصدق
ديانة لا قضاء وفي انت طالق في الغد يصدق قضاء ايضا لكن
اذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لسبقه مع عدم المزاحم فان قيل
ما نقل عنهما مخالف لما روى ابراهيم عن محمد رحمهما الله تعالى
انه اذا قال امرك بيدك رمضان او في رمضان فهما سواء في الاستيعاب
وكذا غدا او في غد قلنا كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافي
الاستيعاب بعارض فان التفويض لما كان مما يمتد في نفسه يستوجب

ترجح

التروي والتفكر من المفوض اليها اقتضى مدة ممديدة فاذا تعلق
بمدة محدودة لا ترجيح لبعض اجزائها على بعض بالنظر الى التفويض
اقتضى استيعابها بالضرورة سواء ذكرت كلمة في او لا بخلاف الطلاق
فانه ليس كذلك كما لا يخفى وتفيد في اذا دخلت في المحل التنجيز يعني ان
اضافة الطلاق مثلا الى المحل لا تفيده بل يقع في الحال لان نسبته الى
الامكنة سواء ولانه موجود فالتعليق به تنجيز بخلاف الزمان فاذا قيل
انت طالق في الدار تطلق حالا الا ان يقدر فعل كالدخول حتى يكون معناه
انت طالق في دخولك الدار بمعنى وقت دخولك على وضع المصدر موضع
الزمان فانه شايع فيصير الفعل الذي بمعنى الوقت شرطا حقيقة لان كلا
منهما ليس بموثر ويتعلق الطلاق مثلا به وقيل لا يصير شرطا حقيقة
بل يصير كالشرط وهو ان كونه كالشرط هو الاصح اذ المشروط يجب
ان يكون معاقبا للشرط لا مقارنا له كما سبق اذ لا معاقبة بين الظرف
والمظروف لان من قضية الظرف الاحتواء على المظروف بجوانبه ولذا
يتقيد به فلا يكون بينهما الا مقارنة فهو يشبه الشرطية فاذا لا تطلق
اجنبية قيل لها انت طالق في نكاحك فتزوجت كما لو قال مع نكاحك ولو
كان مستعارا للشرط طلقت كما تطلق في ان تزوجتك ولذا ايضا
ولكون الفعل الذي بمعنى الوقت بمنزلة الشرط في عدم الوقوع قبله
لا تطلق بانت طالق في مشية الله تعالى لان التعليق بها متعارف
وهي مما يصح وصفه تعالى بوجوده وعدمه فلم يعلم وقوعه قطعا
كما في العباد وتطلق بفي اي بقوله انت طالق في علم الله تعالى
اما لان المشهور التعليق في المعلوم فانت طالق في معلوم الله تنجيز

لان معلومه

لان معلومه واقع او لان اتصافه تعالى بضده محال فيكون تنجيزا كما سيأتي
وفي القدرة روايتان يعني اذا قال انت طالق في قدرة الله
ففيه روايتان الاولى انه يقع كما في العلم ذكرها في الكافي والثانية
انه لا يقع كما في المشية قال صاحب الهداية في شرح الزيادات
اذا قال انت طالق في مشية الله او في ارادته او في رضائه او في
محبته او في امره او في اذنه او في حكمه او في قدرته لا يقع الطلاق
اصلا الا في علم الله فانه يقع الطلاق فيه في الحال فان كلمة في ظرفية
حقيقة الا اذا تعذر حملها على الظرفية بان صحبت الافعال فيحمل
على التعليق لمناسبة بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير انه
انما يصح حملها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود
وبضده ليصير في معنى الشرط فيكون تعليقا والمشية والارادة
والرضاء والمحبة مما يصح وصف الله تعالى به وبضده فانه يصح
ان يقال شاء الله كذا ولم يشأ كذا فكان اضافة الطلاق اليها
تعليقا والتعليق بها بحقيقة الشرط ابطال للايجاب فكذا بهذا
اما العلم فلا يصح وصفه تعالى بضده لان علمه محيط بجميع الاشياء
فكان التعليق به تحقيقا وتنجيزا فيقع الطلاق في الحال اذا عرفت
هذا فاعلم ان القدرة تستعمل تارة بمعنى الصفة القديمة وتارة
بمعنى التقدير ولذا قرئ قوله تعالى فقدرنا فنعم القادرون بالتخفيف
والتشديد وكذا قوله تعالى قدرناها من الغابرين والقدرة بمعنى بالمعنى
الاول لا يوصف البارئ بضدها وهو ظ وبالمعنى الثاني يوصف به
وبضده فبالنظر الى المعنى الاول يكون التعليق بها تنجيزا كالعلم

فيصح فيقع الطلاق وهو وجه الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثاني
يكون التعليق بها تغييرا فلا يقع وهو وجه الرواية الثانية ومن
اسماء الظروف مع للمقارنة سواء وصف به ما قبله او ما بعده
فيقع طلقتان ثنتان في انت طالق واحدة مع واحدة او معها
واحدة مطلقا اي سواء دخل بها اولا وقبل للتقديم فيقع طلقة
واحدة في انت قوله انت طالق واحدة قبل واحدة اذا قيل هذا الكلام
لغيرها اي لغير الموطوءة وذلك لان القبلية قائمة بالواحدة الى تقع
لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها فلم يبق محل للاخرى ويقع ثنتان في قبلها
اي بقوله انت طالق واحدة قبلها واحدة لان القبلية ههنا قائمة
بالواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فيكون هي المتصفة بالقبلية ولما
وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية جعل
ايقاعها في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال ثبت
تصحيحا للكلام كما اذا قال انت طالق امس حيث يقع حالا فيقعان
معا بالضرورة وبعد بالعكس اي لو قال لغير الموطوءة انت طالق
واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما ذكر في قبلها واحدة ولو قال لها
انت طالق واحدة بعدها واحدة يقع واحدة لما ذكر في قبل واحدة
وعند للحضرة الحقيقية فيدل على الحفظ لا اللزوم في الذمة فعندي
الف وديعة لا دين الا اذا وصل به المقر دينا فيحمل عليه لانه محتملة
في الجملة او الحكمية نحو ان الدين عند الله الاسلام اي في حكمه ومن
كلمات الشرط عمها لان بعضها اسماء ان وهو اصل فيه اي في الشرط
لانه لمحض الشرط من غير ظرفية ونحوها اي لتعليق حصول مضمون جملة

لحصول

لحصول مضمون اخرى وتدخل ان على امر معدوم على خطر الوجود اي
متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا يستعمل فيما هو قطعي الوجود او قطعي
الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة اذ المنع او الحمل المتيقن من
اليمين لا يتحقق في شيء منهما فان شرط في قول الزوج لها ان لم اطلقك فانت
طالق لا يوجد الا عند الموت اي موت الزوج او الزوجة لان التيقن
بوجود الشرط لم يحصل الا عنده لانه حال العجز عن الايقاع حقيقة ففي موت
الزوج للموطوءة الميراث للفرار ولغيرها لا وفي موت الزوجة لا ميراث له
لان الفرقة من قبله وليس التعليق كالتنجيز عند وجود الشرط امر حكمي فلا يشترط
فيه ما يشترط بحقيقة التنجيز من القدرة كما اذا وجد الشرط حال الجنون
بعد ما علق عاقلا فان قيل سلمنا وقوعه بموته لكن ينبغي ان لا يقع بموتها
لان التعليق ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وح لا يتصور الوقوع
قلنا بل يتحقق العجز عن الايقاع قبل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع
ولا يتصور ذلك ولو للمضي لغة لانه لانتفاء الثاني لانتفاء الاول ففي لو دخلت
الدار لعتقت ولم تدخل فيما مضى ينبغي ان لا يعتق ولكن الفقهاء استعاروه
لان كما في قوله تعالى ولو اعجبك ولو كره الكافرون كما في قوله تعالى ان كنت
قلته فقد علمته فاذا قال انت طالق لو دخلت الدار لا يقع حتى تدخل
هو المروي في النوادر وابن سماعة عن ابي يوسف ولا نص عنهما رحمه وقد تدخل
اللام في جوابه نحو لفعلنا وقد لا تدخل نحو جعلناه اجاجا الا الفاء اصلا حتى
قالوا اذا قال لو دخلت الدار فانت طالق يقع في الحال كما يقع في
ان دخلت الدار وانت طالق بالواو ولولا في المنع كالاستثناء يعني ان لولا
لما دل على امتناع الشيء لوجود غيره جعل مانعا عن وقوع ما يترتب عليه

وإذا عند الكوفيين مشترك لفظا لانه موضوع للظرف
فقط بحيث لا تجازات او لا جزم للمضارع ويستعمل
في الشرط كقوله وإذا تكون كريهة أدعى لها وإذا يحاس
الحيس يدعى جندب وموضوع ايضا عندهم للشرط
فقط من غير ملاحظة ظرفية اصلا ويجزم به المضارع كـ
ويستعمل في امر على خطر الوجود كقوله واستغن ما اغناك
ربك بالغنى وإذا تصبك خصاصة فتجمل وهو مختاره
اي ابي حنيفة رحمه قال فخر الاسلام ولا يصح طريق البحث
رحمه الا ان يثبت انه اذا قد يكون حرفا بمعنى الشرط
مثل ان وقد ادعى ذلك اهل الكوفة وقد احتج الفراء
لذلك بقوله واستغن ما اغناك ربك بالغنى البيت
وجه الاحتجاج ان اذا هذه قد جزمت المضارع
ودخل الفاء في جوابها ودخلت على امر متردد
وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان وخصائصها
تحكي بمعنى ان واليه ذهب شمس الائمة وسائر
علماء الاصول وما ذكرناه هو وجه الاستدلال ولا
يحتج بمجرد دخولها على امر متردد وحتى يرد عليه ان المذكور
منزل منزلة المقطوع للتنبيه على ان شيمة الزمان
وقوع المواهب المراتب حتى كأنه لا شك في اصابة المكاره
ليوطن النفوس عليها ويجاب بان القول بالتنزيل
انما هو عدم الحقيقة والاصل تحقيقها فانه ليس
بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم
يستلزم خلاف الاصل كالاشتراك كما ثبت
في موضعه وههنا ان تحققت يلزم الاشتراك بين الظرف
والشرط الذي هو معنى ان صح صح

فصار كالاستثناء قال محمد لا تطلق المرأة في قول الزوج لها انت طالق
لولا دخولك الدار اذ معناه ان عدم وقوع طلاقك لوجود دخولك
الدار ذكره الكرخي في مختصره واذا عند البصريين موضوع للظرف يضاف
جملة فعلية في معنى الاستقبال ولكنها قد يستعمل لمجرده اي لمجرد الظرفية من غير
اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى اي وقت غشائه
على انه بدل من الليل ويستعمل ايضا للشرط بلا سقوط اي سقوط معنى الظرف
مثل اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا بخروجك بخروجه
بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه كلمات الشرط ولم يجزموا به
المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر
بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر البسر فيه ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج
اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك
ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف لكنه تضمن معنى
الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة
المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني فله كذا ولا يلزم من ذلك
استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا وهو اي كونه للظرف فقط قولهما
اي الامامين فيقع اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده اي
عند ابي حنيفة ما لم يمت احدهما اي احد الزوجين لان اذا كما عرفت مشترك
بين الظرف والشرط فان حمل على الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما
في ان وان حمل على الوقت يقع في الحال كما في متى فلا يقع بالشك ويقع عندهما
كما فرغ مثل متى لم اطلقك لانه اضاف الطلاق الى وقت خال عن التطليق
واذا سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق ونحوه اذا ما الا في تخصصه للمجازات

فان دخول ما يتحقق معنى المجازات باتفاق النحاة وسقى ما هذه مسلطة لجعلها
الكلمة التي لا تعمل فيما بعدها عاملة فيه تقول اذ ما تأتيني اكرمك فما هي
التي سلطت اذ على الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجمل بغير عامل فجعلته
ما حرفا من حروف المجازات عاملة كمتى وقيل انها صلة ومتى للوقت
اللازم المبهم ففرع على كونه للوقت بقوله فتطلق المرأة بادنى سكوت
من الزوج في قوله انت طالق متى لم اطلقك فانه لما كان للوقت
وقد علق به الطلاق وقع عقيب وقت خال عن الايقاع لوجود الشرط
وفرع على كونه لازما بقوله ولا يسقط حين المجازات اي اذا لزم معنى الوقت
لمتى لا يسقط معنى الوقت عنه حين قصد الشرطية وفرع على كونه مبهما
بقوله ولا يدخل الا على خطر اي متردد بين الوجود والعدم ويجزم الفعل
فان كلا منهما اثر الابهام نحو قوله متى تأته تعشو الى ضوء ناره تجد خير نار
عندها خير موقد وانت طالق متى شئت لم يقتصر على المجلس وهو ايضا
اثر الابهام ومثله متى فيما ذكر من الاحكام لكنه لكونه ادخل في الابهام
لم يصلح للاستفهام خاتمة سمي المباحث الاتية خاتمة لان ما يتعلق به
تلك المباحث غير داخل في نوعي ما سبق ولكنه مما لا بد من بيان حاله
في بعض المسائل الفقهية كيف الكلمات فختمت به كيف للسؤال عن الحال
يعني باعتبار اصل الوضع فان معنى كيف زيد على اي حال هو اصحيح ام سقيم
الى غير ذلك ويستعمل لتفويض الوصف بعد وقوع الاصل فان مقام
السؤال عن الحال يقتضي تعلق الكيفية بصدد الكلام بعبارة كيف
فجوابه انه محذوف اي وان لم يستقم السؤال لغا ذكر كيف فيعتق
العبد عند ابي حنيفة رحمه في قول المولى له انت حر كيف شئت بلا تفويض

الا مشيئة اما لانه تفويض لحال العتق بعد وقوع اصله ولا سايغ لذلك فيلغو
واما لان العتق لا كيفية له لان المراد بالكيفية كيفية شرعية بمعنى الموقوف
على خطاب الشارع ولا كيفية له بهذا المعنى فان كونه معلقا ومنجزا على
مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا ومقيدا بما ياتي من الزمان
لا يتوقف على خطاب الشارع بل العقل مستقل بدركه بخلاف الرجعية
والبينونة وكونه واحدا واثنين وثلاثا فانها امور لا مجال للعقل
بدركه كما لا يخفى على من له انصاف وكذا تطلق غير الموطوئة في قول الزوج
لها انت طالق كيف شئت بلا تفويض للكيفية كالبينونة والغلظة
والعدد والى مشيئتها في المجلس اذ لا مساغ لتفويض حال الطلاق بعد وقوع
اصله في غير الموطوئة لانتفاء المحل وتطلق الموطوءة ويفوض الكيفية الى
مشيئتها في المجلس ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا اي نيتاهما فذاك
والا اي وان لم تتفق النيتان فرجعية لان الكيفية لما فوضت اليها فان لم ينو
الزوج اعتبر نيتها وان نوى فان اتفقت نيتاهما يقع ما نويا وان
اختلفا فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فللتفويض اليها واما نيته
فلانه الاصل في الايقاع فاذا تعارضتا سقطتا فبقي اصل الطلاق
وهو الرجعي وقالا فيما لا تبانى الاشارة اليه بان لم يكن عتاقا يرجع كيف
الى الاصل وهو يفيد تفويضه الى المشيئة فيجب تفويض الاوصاف بالضرورة
لان حملها على السؤال عن الحال متعذر لانه لا يكون قبل وجود الاصل ولو لم
يرجع اليه احتيج الى الغائه واي له على وجه من وجوه المجاز من الغائه فاذا
رجع كيف الى الاصل فلا يقع شيء في مسئلتي الطلاق والعتاق ما لم يشاء
كل من المراة والعبد في المجلس فاذا شاءت فكما قال ابو حنيفة رحمه الله

واذا شاء

واذا شاء العبد عتقا على مال او الى اجل او شرط او شاء التدبير فذلك
باطل وهو حر عنده كما سبق وعلى قياس قولهما ينبغي ان يثبت ما شاء
بشرط ارادة المولى ذلك وما رأيته في كتاب كذا في الكشف
وله اي ولابي حنيفة ان الاستيصاف الذي هو معناه الوصفي لا يتصور
الا بعد وجود الاصل كما قال الشاعر يقول خليلي كيف تصبر بعدنا فقلت
فهل صبر فتسأل عن كيف واذا كان الاستيصاف يستدعي وجود
الموصوف فيقع اصل الطلاق قبل المشيئة تقضية للاستيصاف لكن يثبت
ادنى اوصافه ضرورة ان اصله لا ينفك عنه فان قيل كيف قد تدخل
على موجود فيصير استيصافا وقد تدخل على معدوم فيصير لتفويض
الاصل واوصافه بالمشيئة كما في قولك افعل كيف شئت وطلقي نفسك
كيف شئت وما نحن فيه من قبيل الثاني قلنا الفرق باطل بل هو مطلق
للاستيصاف او تفويض بعض الاوصاف من غير تعرض للاصل وقوله
افعل وطلقي لطلب الفعل والتفويض حاصل قبل دخول كيف عليه
ولا تعلق له بكيف بخلاف قوله انت طالق فانه ايقاع في الحال ولا تغير
بدخول كيف فما قاله ابو حنيفة حقيقة الكلام وما قالا معنى الكلام عرفا
وتحقيق لا كذا في الاسرار والمبسوط اقول ههنا اشكال وهو ان كيف شئت
مثلا قيد لما قبله ومغير له بلا مرية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله ولعل هذا
هو المراد لكلام الامامين فليتأمل اي بلا شبهة فانه الهادي الى سواء السبيل
وحسبنا الله ونعم الوكيل وكم موضوع للعدد المبهم لم يقل للعدد
الواقع كما قال القوم لانه بالنظر الى الطلاق فقط اما مطلقا فلا
دلالة على وقوع شيء من المعدود وما في قوله انت طالق كم شئت

لم تطلق قبل المشية لان العدد هو الواقع في الطلاق اذ ما مقتضى كلمة في قوله
انت طالق ثلاثا فالتقدير انت طالق طلقة او تطليقة واحدة ولما كان
كذلك وقد دخلت المشية على نفس الواقع تعلق اصله بالمشية بخلاف
كيف كان قال انت طالق ان عدد شئت ولما لم يكن في كلامه دلالة
على الوقت تقيدت المشية بالمجلس ولما كانت هذه الكلمة للعدد المبهم
صارت عامة حتى كان لها ان تطلق نفسها واحدة فصاعدا لكن لا تطلق
بل ان طابق فعلها ارادة الزوج وغير تستعمل صفة للنكرة بحيث
لا تتعرف بالاضافة الى المعرفة وتستعمل استثناء لمشابهة بينه وبين الا
من حيث ان ما بعد كل منهما مغاير لما قبله والفرق بين الاستعمالين من وجهين
الاول ان المستعمل صفة تختص بالنكرة بخلاف الاستثناء الثاني انه لو قال
جاءني رجل غير زيد بالنصب ربما يفهم ان زيدا لم يكن فيه ان زيدا جاء
او لم يجئ بل كان فيه خبر ان غيره جاء ولو قال جاءني القوم غير زيد بالنصب
ربما يفهم ان زيدا لم يجئ لما تعارف في العرف وعلى هذا فرع قوله له علي درهم
غير دانق وهو سدس الدرهم بالرفع اذا رفع غير يلزمه درهم تام لانه حينئذ
صفة للدرهم اي درهم مغاير للدانق وبالنصب يلزمه ثلاثة ارباع
من الدرهم لانه حينئذ استثناء فاللازم الدرهم الخارج منه دانق وهو
ثلاثة ارباع درهم واما الصريح فهو اسم لفظ ظهر المعنى المراد به ظهورا
بينا اي انكشف الكشاف تاما بسبب كثرة الاستعمال فخرج اقسام الظهور
من جهة الرابع لانها من اعتبار الدلالة وانما ترك هذا القيد اعتمادا على المقسم
وقيل لا حاجة اليه لان ما عدا الظاهر من اقسام الصريح فلا بد من دخوله
والظاهر قد خرج بقوله بينا لان الظهور فيه ليس بتام والاولى الاصح حقيقة

كما

112

كما ذلك الصريح حقيقة او مجازا فان المجاز بسبب اشتهاره او ظهور قرينته يكون
ظاهر المراد ظهورا بينا وحكمه ثبوت موجبه بلا توقف على نيته لانه لوضوحه
قام مقام معناه في ايجاب الحكم بحيث صار المنظور اليه نفس العبارة
لا معناها كما اقيم السفر مقام المشقة في احكامها فصار بحيث
يثبت الحكم باي وجه ذكرت من نداء او وصف او خبر سواء نوى
او لم ينو قضاء قيد به لانه ان اريد صرف الكلام من موجبه بالنية
الى المحتمل جاز ديانة كما اذا نوى بانت طالق رفع القيد الحسي يصدق
ديانة لا قضاء واما الكناية فهي اسم لفظ استتر المعنى المراد به والمراد
بالاستتار الاستتار بحسب الاستعمال بان يستعملوه على قصده فانه قد يقصد
لاغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا في اللغة كما ان الانكشاف يحصل
في الصريح باستعمالهم وان كان خفيا في اللغة ومن لا يشترطه في الصريح
لا يشترط هاهنا فيدخل فيه المشترك والمجمل ونحوهما والصحيح ايضا هو الاول
حقيقة كانت الكناية او مجازا فان الحقيقة المهجورة والمجاز قبل
التعارف يعدان من الكناية اعلم ان الطلاق الواقع بالفاظ الكناية
باين عندنا وقال الشافعي لا يقع بها الا الرجعي لانها كنايات عن الطلاق
فيكون الواقع بها رجعيا كما في الصريح لان الكناية لا تفيد الا ما تفيده
المكنى عنه واجاب عنه مشايخنا بان الكناية انما تطلق عليها مجازا لان معانيها
غير مستترة لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ
وتعمل فيه مثلا البائن معلوم المراد الا ان محل البينونة هي العصمة وهي متنوعة
كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا في نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذي
يظهر اثر البينونة فيه فاستعيرت لها لفظة الكناية واحتاجت الى النية

ليزول ابهام المحل ويتعين البينونة من وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن
بموجب الكلام نفسه من غير ان يجعل انت باين كناية عن انت طالق حتى يلزم
كون الواقع به رجعيا ولما ورد عليه انه ان اريد مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير
مستترة فهذا اثبات الكناية ولاستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكنايات
وان اريد ان ما اراد المتكلم بها ظاهرة لا استتار فيه فمم كيف ولا يمكن التوصل
اليه الا ببيانه من جهة المتكلم وهم معترفون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة
ولم يفسروا الكناية الا بما استتر المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره
قلت نسبة الكناية الى الطلاق كقولهم كنايات الطلاق او الكنايات
عن الطلاق مجازية لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق بل عن الفرقة
بطريق الطلاق وان كانت تلك الالفاظ في نفسها كنايات حقيقة لاستتار المراد
بها كما مر يعني ان ما ذكره انما يصح لو كان هذه الالفاظ كنايات عن صريح
الطلاق وليس كذلك فان الاضافة مجازية بل كنايات حقيقة عن البينونة
عن وصلة النكاح لان اللفظ يحتملها وغيرها ويتميز عن غيرها بالنية او دلالة
الحال فتفيد تلك الالفاظ بالضرورة البينونة لا الطلاق الرجعي الا اعتدى
واستبرئي رحمك وانت واحدة فان الواقع بها رجعي لان شيئا منها لا ينبئ
عن قطع الوصلة اما الاول فلان حقيقته الامر بالحساب ويحتمل ان يراد به
اعتدي نعم الله تعالى او نعمي عليك او اعتدي من النكاح فاذا نوى الاعتداد
من النكاح او دل عليه الحال زال الابهام ووجب به الطلاق بعد الدخول
اقتضاء كانه قال طلقتك او انت طالق فاعتدي وقبل الدخول جعل مستعارا
عن الطلاق لانه سبب في الجملة ويجوز استعارة الحكم للسبب اذا كان
مختصا به والطلاق معقب للرجعية واما الثاني فلانه تصريح بما هو المقصود

بالعدة

بالعدة اعني طلب براءة الرحم من الحمل لكنه يحتمل ان يكون للوطى وطلب
الولد وان يكون للتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك ثبت الطلاق
اقتضاء وما سبق في اعتدي يأتي ههنا واما الثالث فلان قولهم
انت واحدة سواء قرئت واحدة مرفوعة او منصوبة او موقوفة
يحتمل ان يراد به انت واحدة في قومك او واحدة النساء في الجمال
او متفردة عندي ليس لي غيرك او تطليقة واحدة على انها صفة للمصدر
فاذا نوى ذلك وقع الطلاق فبمنزلة انت طالق تطليقة واحدة
فلا دلالة فيه ايضا على البينونة وحكمها اي الكناية وجوب العمل بها بالنية
كما في حال الرضاء او دلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق وحكمها ايضا
بناء على استتار المراد بها وقصورها في البيان عدم اثباتها ما يندرئ
اي يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف بنحو جامعت فلانة او واقعتها
ولا يحد اذا اقر على نفسه بموجب الحد بطريق الكناية ولا يحد بالتعريض
ايضا بان قال لست انا بزان تعريضا بان المخاطب زان لانه كناية
ايضا فان قيل لو قذف رجل رجلا فقال آخر هو كما قلت يحد مع انه
ليس بصريح قلنا كاف التشبيه يفيد العموم عندنا في محل يقبله وهذا
المحل غير قابل فيكون نسبة الى الزنا بلا احتمال كالاول لما فرغ عن
اقسام التقسيم الثالث شرع في بيان اقسام التقسيم الرابع فقال
واما الدال بعبارته لا بد قبل الشروع في المقصود من تمهيد مقدمات
الاولى ان المفهوم من اللفظ المعتبر في مقام الاستدلال اما عين
الموضوع له او جزؤه او لازمه واللازم اما متأخر عن الملزوم
كالمعلول ونحوه او متقدم عليه كالعلة ونحوها او مقارن له

الى المسبب

كالحد معلولي العلة الموجبة بالنظر الى الآخر وقد يفهم في المقام الخطابي
امور لا عبرة لها في الاحكام وانما يعتبرها علماء البيان الثانية ان اللازم
المتأخر لا يتوقف عليه صحة الحكم المطلوب والا لم يكن متأخرا اما المتقدم
فقد يتوقف عليه صحته شرعا كالتمليك لصحة وقوع الاعتاق عن الآمر
في اعتق عبدك عني بالف او عقلا كالاهل لصحة تعلق السؤال في واسئل
القرية او صحة صدقه كالحكم لصحة تعلق الرفع في رفع عن امتي الخطاء
والنسيان والاول مقتضى بالاتفاق وكذا الثاني والثالث عند جمهور
المتقدمين وعند بعض المتأخرين يسميان محذوفا ومضمرا ولذا قالوا بعمومهما
الا اذا اليسر كما سيأتي ان شاء الله تعالى وقد يتوقف عليه صحة اطلاق
بعض المفردات على معناه كزوال الملك لصحة اطلاق الفقير على الشخص
الثالثة ان اللازم المتأخر للحكم قد لا يكون بواسطة مناط ذلك الحكم
ولتسميته ذاتيا وقد يكون بها فذلك المناط انما مفهوم لغة امر لا يتوقف
فهمه على مقدمة شرعية اولا بل يتوقف عليها كما في العلل الرابعة
ان معنى الدلالة عند علماء الاصول والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا
اطلق بالنسبة الى العالم بالوضع لا فهمه منه متى اطلق والمعتبر عندهم
في دلالة الالتزام مطلق اللزوم عقليا كان او غيره بينا او غيره
ولهذا يجري فيه الوضوح والخفاء وان لم يكن الخفي منافيا للقطعية و
وانما ينافيها الاحتمال الناشئ عن الدليل اذا تمهدت هذه المقدمات
فنقول اما الدال بعبارته فما اي لفظ دل باحدى الدلالات الثلث المطابقة
والتضمن والالتزام على ما اي معنى سيق ذلك اللفظ له اي لذلك المعنى
ذهب بعض الاصوليين الى ان معنى السوق له هنا كونه مقصودا في الجملة

سواء كان

سواء كان اصليا كالعدد في آية النكاح او غير اصلي كاباحة النكاح فيها
والمفهوم من كلام صاحب التنقيح ان المراد به ما سيق من النص
المقابل للظاهر من كونه مقصودا اصليا حتى ان غير المسوق له بهذا
المعنى جاز ان يكون نفس الموضوع له كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم
الربوا بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى واقول هذا هو الصواب
لان الثابت بالاشارة على ما ذكروه لا يكون مقصودا اصليا كما
صرحوا به وهو باطل لان الخواص والمزايا التي بها يتم البلاغة ويظهر
الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام شمس الائمة وقد تقرر
في كتب المعاني ان الخواص يجب ان تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما
لا يكون مقصودا اصلا لا يعتد به قطعا على ان كثيرا من الاحكام يثبت
بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعي بما لا يقصد به الشارع ذلك
الحكم ظاهر الضعف وقولهم كم من شيء يثبت ولا يقصد ليس في مثل
هذا المقام مثال الدال بالمطابقة نحو للفقراء المهاجرين فانه عبارة
في ايجاب السهم من الغنيمة لهم وهو المعنى المطابقي له ومثال الدال
بالتضمن نحو كل امرأة لي فكذا حال كون هذا الكلام من الزوج
جواب ارضاء لقولها نكحت على امرأة فطلقها فانه نص في طلاق
تلك المرأة عبارة وهي جزء مدلول كل امرأة وان طلقت كلهن
قضاء ومثال الدال بالالتزام نحو احل الله البيع وحرم الربوا
فانه عبارة في التفرقة بين البيع والربوا اللازمة للمعنى المطابقي
وقد سيق لها الكلام لانه جواب لقول الكفار انما البيع مثل الربوا
واما الدال بالاشارة فما دل بها اي باحدى الدلالات الثلث

على ما ليس له السياق بمعنى كونه مقصودا اصليا فلا ينافي كونه مقصودا
في الجملة كما سبق بشرط كون اللازم ذاتيا اي متأخرا لا يكون بواسطة
المناط حتى لو كان بواسطة لا يكون ثابتا بالاشارة بل بالدلالة او بالقياس
او متقدما محتاجا اليه لصحة الاطلاق اي اطلاق بعض المفردات
على معناه اذ لو احتيج اليه لصحة الحكم او صدقه يكون مقتضى او محذوفا
كما سبق مثال الدال بالمطابقة كآية الربوا فانها اشارة في بيان
الحل والحرمة وهو المعنى المطابقي لها ومثال الدال بالتضمن نحو كل امرأة
لي فكذا اشارة في طلاق مريدة الطلاق اي طلاق غيرها حيث قالت
تزوجت على امرأة فطلقتها ولما كان اللازم قسمين احدهما الذاتي
والآخر المحتاج اليه لصحة الاطلاق اوردت للدال بالالتزام مثالين
الاول نحو قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن الآية فانه اشارة
في ان النسب الى الآباء وهو لازم للولادة لاجل الاب ومتأخر
عنه ولا واسطة بينهما فيكون لازما ذاتيا لا جزأ للموضوع له
كما زعم صاحب التنقيح والثاني نحو قوله تعالى للفقراء المهاجرين
لانه اشارة في زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب لان الفقر
به لا ببعد اليد عن المال وهو لازم لعدم ملكهم شيئا ومتقدم
عليه لانه يجب ان يزول ملكهم اولا حتى يتحقق معنى الفقر وعدم
ملك شيء لا جزء له كما زعم صاحب التنقيح وقال ان في اطلاق
الفقر عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم
وانقطاع اطماعهم عن اموالهم بالكلية بقرينة انه لم يجعل
الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعي

لا الحسي

لا الحسي وبقرينة الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك قلنا الاصل هو
الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن نفس المؤمنين حتى لا يملكونهم
بالاستيلاء لا عن اموالهم والاضافة لا تصلح قرينة لما ذكر لان نهاية
ما يلزم من ذلك ان يكون الديار والاموال ملكا لهم حال اخراجهم
وهو لا ينافي فقرهم استحقاقهم سهما من الغنيمة وهو المطلوب
وحكم الاول اي الدال بالعبارة انه من حيث هو هو مع قطع النظر
عن العوارض الخارجية يفيد القطع حتى اذا كان الدال بالعبارة
عاما خص منه البعض لا يفيد القطع وكذا الثاني اي الدال
بالاشارة من حيث هو هو يفيد القطع كالاول مطلقا اي من
غير تفرقة بين اشارة واشارة في الاصح ذهب الامام ابو زيد
الى ان الاشارة قسمان ما يكون موجبا للعلم قطعا بمنزلة العبارة
وما لا يكون موجبا له وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في احتمال
الارادة بالكلام وتبعه شمس الائمة واختاره صاحب الكشف
حتى حمل عبارة فخر الاسلام عليه وذهب بعض المتأخرين الى ان
الاشارة من حيث هي هي كالعبارة لان دلالة كل منهما لفظية
وهي تفيد القطع وما ذكروه من بعض الصورة فانما هو بسبب
العوارض فلا يقدح قطعية الاشارة من حيث هي هي وحكم الاول
ايضا انه يرجح لانتظامه بالسوق على الثاني لانفكاكه عن السوق
اذا تعارضا فان قوله عليه السلام في حق النساء تقعد احداهن
في قعر بيتها شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي
بعد قوله عليه السلام انهن ناقصات العقل والدين سيق لبيان

اي الحديث

نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر مدة الحيض خمسة عشر يوما كما
ذهب اليه الشافعي وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي عن
النبي عليه السلام انه قال اقل الحيض ثلاثة ايام ولياليها واكثره
عشرة ايام وهذا دال بعبارته فرجح واعترض بانه لا معارضة
لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار
الامة ستون وربعها ايام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم
والصلوة وتركهما واجيب بان الشطر حقيقة في النصف واكثر
اعمار الامة ما بين ستين الى سبعين على ما ورد في الحديث
وترك الصوم والصلوة مدة الصبى مشترك بين الرجال والنساء
فلا يصلح سبب النقصان دينهن وله اى للدال باشارة عموم
كالاول في الاصح حتى يحتمل التخصيص قال شمس الائمة اما الثابت
باشارة النص فعند بعض مشايخنا لا يحتمل التخصيص لان معنى
العموم فيما يكون سياق الكلام له لا بجملة فاما ما يقع الاشارة
اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص
ومثل هذا لا يسع فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص ثم قال
والاصح عندي انه يحتمل ذلك لان الثابت بالاشارة كالثابت
بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة
فكما ان الثابت بعبارته يحتمل التخصيص فكذلك الثابت باشارته
ولهذا عملنا في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له خص منها اباحة
الوطى للاب جارية ابنه وان كان الكلام يستلزم ان يكون
الولد واموالهه ملكا للاب بالاشارة واما الدال بدلالة فما دل

ايام الصبى وربعها ح

خص

على اللازم

على اللازم لا بالذات بل بمناط اى بواسطة علة حكمه وقوله المفهوم
صفة المناط اى المناط المفهوم بمجرد العلم باللغة لا المفهوم بالرأى
الموقوف على الاجتهاد كما في القياس المستنبط العلة قوله بمناط
حكمه اخرج العبارة والاشارة والاقتضاء لان اللازم في كل
من الاوليين ذاتي وفي الثالث متقدم وما بواسطة يجب ان يتاخر
وقوله المفهوم لا بالرأى اخرج القياس فانطبق الحد على المحدود
وتوضيح التعريف ان قوله تعالى مثلا لا تقل لهما اف يفيد حرمة الضرب
والشتم بدلالته فان التافيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو
اظهار السامة بالتلفظ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء
وللتافيف حكم هو الحرمة فاظهار السامة بكلمة اف هو المعنى
الوضعي والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى والعلة للحرمة
ثم ان الضرب والشتم وغيرهما فوق التافيف في الايذاء فثبت
الحرمة فيهما ايضا بطريق الاولى فالنص قد افاد بمعناه الوضعي
حرمة التافيف وبمعناه حرمة الباقي ولذا اى ولان فهم مناط الحكم
بدون الرأى يثبت بها اى بدلالة النص الحدود والكفارات
فان الحدود شرعت عقوبة وزجرا على الجنايات التي هي اسبابها وفيها
معنى الطهرة ايضا بشهادة صاحب الشرع والكفارات
شرعت ماحية للاثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى
العقوبة والزجر ايضا كما سياتي ان شاء الله تعالى ولا مدخل
للرأى بخلاف الدلالة في معرفة مقادير الجرايم واثامها ومعرفة
ما يصلح جزاء لها وزجرا عنها وما يحصل به ازالة اثامها

ومقادير صافية لا يمكن اثباتها بالقياس المبني على الرأي بخلاف الدلالة
فان مبناها على المعنى الذي تفهمه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع اولا
بخلاف القياس فيثبت به المنصوص العلة فانه ايضا بمنزلة النص والقول
الذي قاله بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي بانها اي دلالة
النص قياس جلي لما فيه من الحاق فرع باصل بعلة جامعة بينهما فان
المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع
الاذى الا انه قياس جلي قطعي فاسد لوجوه اربعة اشار الى الاول
بقوله لان المنصوص فيها قد يكون جزءا من الفرع كما لو قال لعبده
لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع انها
جزء منه بخلاف القياس فان الاصل فيه لا يكون جزءا من الفرع اجماعا
لا يقال الاصل هو الذرة بقيد الوحدة وهي ليست جزءا مما فوقها
الا بصفة الاجتماع لانه ممنوع كيف والظاهر العموم ولو سلم فمثله ايضا
ممتنع في القياس بالاجماع واشار الى الثاني بقوله ولثبوتها اي الدلالة
قبله اي القياس الشرعي فان كل احد يفهم من لا تقل لهما اف لا تضربه
ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس اولا وسواء شرع بالقياس
اولا والى الثالث بقوله ولانفهام مناطها لغة بخلاف القياس
فان فهم مناطه يتوقف على مقدمات شرعية من تأثير نوع
المعنى او جنسه في نوع الحكم او جنسه ونحو ذلك كما سياتي في باب
القياس ان شاء الله تعالى والى الرابع بقوله ولان الفرع فيه
اي القياس ادنى من الاصل وفيهما اي الدلالة مساو للاصل واعلى منه
رتبة قوله وكل لا آخره ابتداء الكلام لا تعلق له بالدليل اي
كل من المساوي والاعلى على قسمين احدهما جلي ان اتفق

على يقين

على يقين طريق مناطه وثانيهما خفي ان اختلف فيه ولا يخفى ان خفاءه
بالنظر الى الجلي وان كان جليا بالقياس الى القياس وقد اشار الى كل
من الاقسام الاربعة بمثال بالقياس فمثال المساوي الجلي كفعل الاعرابي
المطلق الملحق به اي بالاعرابي المنصوص في وجوب الكفارة عليه بسبب
الجناية على صوم رمضان فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اوجب الكفارة
على اعرابي جامع في نهار رمضان عمدا ومن المعلوم يقينا انه عليه السلام
ما اوجبها عليه لكونه اعرابيا وصحابيا ونحو ذلك بل بجنايته على صوم
رمضان فيجب على غيره عند وجود هذه الجناية منه بدلالة النص و
ومثال المساوي الخفي نحو وقاعها اي وقاع المرأة في نهار رمضان
الملحق بوقاعه اي الرجل المنصوص في ايجاب الكفارة بواسطة الجناية
الكاملة على الصوم المشتركة بينهما وقال الشافعي رحمه الله لا تجب
عليها لانه المباشر دونها بخلاف الزنا حيث سماها الله تعالى زانية
قلنا تمكينها مباشرة وفعل كامل كما في الزنا اذ لا يجب الحد مع النقصان
فاندفع ما قيل لا نسلم ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة
بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهي مختصة بالرجال ومثال الاعلى
الجلي كالضرب والشتم الملحقين بالتأفيف المنصوص بالحرمة بواسطة
الاذى للعلم بان المقصود من الحكم المنصوص دفع الاذى بخلاف
قول الامير بقتل عدوه لا تقل له اف واقتل فمدار الامر العلم
بالمقصود من المنصوص والضرب والشتم في ذلك المعنى اعلى واجلى
من التأفيف وهو فيهما اقوى ولذلك لا يحنث من ضرب بعد الموت
في والله لا يضربه ولا يبر في ليضربنه ويحنث بمد الشعر والخنق والعض

من حلف لا يضربه كما في لا يؤذي ومثال الاعلى الخفي نحو الاكل والشرب
في نهار رمضان الملحقين بالوقاع المنصوص في ايجاب الكفارة
بواسطة المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة في الوقاع وهو كونه جناية
على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلث بل ايجابهما لها اولى
من ايجاب الوقاع لانهما احوج الى الزاجر منه لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة
فيهما سيما بالنهار وههنا مباحث كثيرة تركناها مخافة الاطناب
وحكمه اي حكم الدال بدلالة انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض
الخارجية يفيد القطع لا ستناد ثبوتها الى المعنى المفهوم من النظم لغة
فتقدم على خبر الواحد والقياس هو الصحيح لما قيل ان مقصود المنصوص
الذي هو مراد الآمر ان كان معلوما قطعا فالدلالة قطعية كآية
التافيف والا فظنية كايجاب الكفارة على المفطر بالاكل لان عدم
القطعية يخرجها الى الاجتهاد ولا يثبت بها كفارة الفطر الغالب
فيها معنى العقوبة قال بعض الافاضل حكم الدال بدلالة ايجاب الحكم
قطعا مثلها ثم قال وحاصله امران التنبيه بالادنى على الاعلى
او بالشيء على ما يساويه اما الاعلى فنوعان قطعي جلي ان اتفق علما
طريق تعيين مناطه وظني خفي ان اختلف فيه ثم قال ان قيل شبهة
الفهم في هذه المسائل على فقيه متبحر في طريق الفقه بعد ان بلغه المقدم
الادلة فكيف يكون مفهوما لغويا ومناطا قطعيا صالحا لاثبات
ما يندرئ بالشبهات اجيب بما سلف ان معنى لغوية عدم توقف فهم
مناطه على مقدمة شرعية لا فهم كل احد ومعنى قطعية قطعية مفهومية
لغة بالمعنى المذكور كالجناية من سؤال الاعرابي لا قطعية دليل
مناطية ولا قطعية تعدي الحكم الى الملحق ولا قطعية كونه اعلى

اومساويا

لا ينقض في الحاجة اليها تمت

العر

اومساويا اقول فيه بحث اما اولا فلان تقسيمه الى القطعي والظني غير مستقيم
لما عرفت ان عدم القطعية يخرجها الى الاجتهاد واما ثانيا فلانه
مخالف لما قال اولا حكم الدال بدلالة ايجاب الحكم قطعا مثلهما فان
القائل قد اختار انهما على الاطلاق يفيدان القطع واما ثالثا فلان
دليل المناطية اذا لم يكن قطعيا لا يكون المناط قطعيا فان قطعية
الحكم تابع لقطعية الدليل ولا شك ان المراد بالمناط ليس نفسه
بل مع وصف المناطية واما رابعا فلان تعدي الحكم الى الملحق انما
اذا لم يكن قطعيا لم يصح قوله اولا وحكم الدال بدلالة ايجاب الحكم
قطعا فان المراد بالحكم ثمة حكم الفرع لا يقال الظن من اختلاف فهم
في ان طريق فهم المناط الى اي شيء يفضي مثلا الظن في مورد حدث
الاعرابي من الاختلاف في ان طريق فهم المناط يفضي الى انه الجناية المطلقة
او المقيدة لانا نقول الظن الناشي من الاختلاف انما هو بالنظر الى
غير المستدلين كما لا يخفى وليس الكلام فيه وانما هو في الظن بالنظر الى
المستدل وذلك لا يفيد فالصواب ان يترك التقسيم الى القطعي والظني
ويقال في جواب السؤال ابتداء اشتباه الفهم في المسائل الجزئية لا ينافي
قطعية الاصل بل اشتباهه في الاصل لا ينافيها ايضا فان الشافعي
رحمه الله تعالى قد اشتبه عليه قطعية العام قبل التخصيص ولم يضر
ذلك بقطعيته عندنا وسره ان الاحتمال اذا لم ينشأ عن الدليل
لا يعبأ به كما سبق غير مرة فكل مسئلة ادعى فيها احد المجتهدين
دلالة النص فهي عنده قطعية والاحتمال الذي اعتبره غيره
ليس بناشئ عنده عن الدليل فلا ينافي القطعية ثم ان الدلالة

وان كانت مفيدة للقطع كالاشارة لكنها دون الاشارة عند
المعارضة فالثابت بالاشارة يقدم على الثابت بها لان في الاشارة
النظم والمعنى وفي الدلالة المعنى فقط فبقي النظم سالما عن العوارض
المعارض مثاله نفي الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد
في الخطأ فيعارضه قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت
على الدلالة فان قيل المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفي
القصاص اجيب بان القصاص جزاء المحل المقتول من وجه والجزاء المضاف
الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب بعبارة
النص الوارد فيه ويمتنع تخصيصها بالاتفاق لكنهم اختلفوا في
سبب الامتناع قيل لعدم عمومها لان العموم والخصوص من عوارض
الالفاظ فاذا لم يعم لم يخص لان التخصيص فرع العموم وقيل العموم
ليس من خواص الالفاظ بل يجري في المعاني ايضا فامتناع تخصيص
الدلالة ليس لعدم عمومها بل لاجل انه اذا ثبت معنى النص علة للحكم
لا يحتمل ان لا يكون ذلك المعنى علة له في بعض الصور لان المعنى شيء واحد
لا تعدد فيه اصلا فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض
الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له وهو محال واما الدال بالاقتضاء
الاقتضاء الطلب يقال اقتضيت الدين اي طلبته وسمي المقتضى
مقتضى لان النص يطلبه كما سيظهر فما دل على اللازم هذا
يتناول الدلالة والمحذوف وبعض صور العبارة والاشارة المحتاج
اليه خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والاشارة شرعا خرج به

المقتضى بالمقتضى يمنع المفعول ان كان
والمقتضى ثابت والثابت بالقياس
ثابت بدلالة المقتضى

الباقي فانطبق الحد على المحدود وهذا القيد مما اعتبره فخر الاسلام
وشمس الائمة وصدر الاسلام وصاحب الميزان وذهب اكثر
الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم الى ان
المحذوف من باب المقتضى وفسروه بدلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف
عليه صدقه او صحته الشرعية او العقلية وسيأتي لهذا زيادة بيان
ان شاء الله تعالى كاعتق عبدك عني بالف فان هذا الكلام يقتضي
البيع ضرورة اي لضرورة صحة العتق فان اعتاق عبد له بطريق النيابة
عن الغير لا يجوز الا بتمليكه له فصار كانه قال بع عبدك عني بالف
وكن وكيلي في الاعتاق كذا في التوضيح قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه
يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا
المقدر فكانه انما اختار هذا التقدير ليتحقق في هذا البيع عدم القبول
بخلاف ما ذكره الامام البزدوي من ان الآمر كانه قال اشتريته
منك فاعتقه عني والمأمور حين قال اعتقته فكانه قال بعته منك
فاعتقته فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير احسن
من جهة انه جعل عني متعلقا باعتقه على معنى اعتقه نائبا عني وكيلا
لا صلة للبيع اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عني حال
من الفاعل وبالف متعلق بالعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال
اعتقه عني مبيعا مني بالف كذا في التلويح اقول في التحقيق بحث
لان البيع ثبت بطريق التضمين وهو غير الاقتضاء الذي كلامنا
فيه لانه امر شرعي كما عرفت والتضمين لغوي ولو عمم كما هو رأي
البعض لا يستقيم لان الصحة اللفظية غير الصحة العقلية ولو جعلت

الحكم لا يستقيم ايضا لان المقتضى يجب ان يكون لازما متقدما بخلاف المضمن وعلى تقدير تسليم الاتحاد بينهما لا يستقيم التضمين الذى ذكره لان الحرف المذكور يجب ان يكون صلة للفعل المتروك ولا يخفى ان الباء ليست صلة للبيع فانها للمقابلة ونسبتها الى البيع والعتق سواء فالوجه ان يقدر هكذا بع عبدك منى بالف ثم اعتقه نائبا عنى فليتامل واذا ثبت البيع بطريق الضرورة فلا يثبت معه ما هو من البيع بشروط تحتمل السقوط لان ما ثبت بالضرورة يقدر بقدرها فلا يثبت شرط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر فى الامر اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا اذن له الولى فى التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام ولذا قال ابو يوسف لو قال اعتق عبدك عنى بغير شئ انه يصح عن الآمر ويستغنى الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغنى البيع ثمة عن القبول وهو ركن لكنا نقول انما يسقط ما يحتمل السقوط والقبول فى البيع مما يحتمله كما فى التعاطى لا القبض فى الهبة اذ لا يوجد هبة توجب الملك بدون القبض ففى الصورة المذكورة يقع العتق عن المامور لا الآمر وهو اى الاقتضاء ثابت يعنى ان الاستدلال به من جملة الاستدلالات الصحيحة خلافا لزفر فانه لا يقول بالاستدلال به بلا عموم حال من الضمير فى ثابت اى مطلب ذلك الاقتضاء الثابت بعدم عموم المقتضى على لفظ اسم المفعول يعنى ان اللازم المتقدم الذى اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كانت تحته افراد لا يجوز اثبات جميعها بطريق العموم خلافا للشافعى فان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه او صحته شرعا او عقلا او لغة على تقدير وهو المقتضى اسم المفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له

عنده

عنده ايضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين المقدر بدليل فهو كالمذكور لان المذكور والمقدر سواء فى افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا ففى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وانما قلنا بعدم عموم المقتضى لانه اى المقتضى اسم مفعول ضرورى صير اليه تصحيحا للمنطوق والضرورة تندفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلى بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم للفظ اى مختص به لا يوجد فى المعنى كما سبق والمقتضى معنى لا لفظ فلا يوجد فيه العموم فان قيل اذا قيل اعتق عبيدك عنى بكذا يثبت بيع كل من عبيده اقتضاء قلنا العموم الثابت به نفس المقتضى وفرق ما بين العموم المقتضى وعدم المقتضى بين هذا ولك ان تصرف الدليل الاول الى الدعوى الاولى والثانى الى الثانية فلا فيبطل نية الثلث فى اعتدى للموطوءة هذا تفريع فى فروع عدم العموم وانما بطلت لان الطلاق وقع مقتضى الامر بالاعتداد فيكون ضروريا ولذا كان رجعيا اذ الضرورة تندفع به والثلث فوق الضرورة وانما قيد بالموطوءة لان غيرها لا تطلق بالاقتضاء بل بطريق المجاز وتبطل ايضا نية الثلث فى انت طالق فانه يدل بحسب اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق الذى ليس محلا لنية الثلث لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء الذى هو محل لنيتها وانما ذلك امر شرعى ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق

اى كون الاقتضاء ثابتا

بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة والحاصل ان ما يفهم
لغة ليس محلا للنية وما هو محل لها لا يثبت لغة بل اقتضاء بنافي
العموم وكذا تبطل نية الثلث في طلقتك فانه وان دل لغة على
مصدر قابل لنية العموم لكنه مصدر ماض لا حادث في الحال فكان
ينبغي ان يلغو لانتفاء الطلاق المتوقف شرعا في الماضي لكن الشرع
اثبت لتصحيح هذا الكلام طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء
للتطليق فصار دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة فان قيل
صيغ العقود خرجت عن الاخبارية الى الانشائية وما ذكرته مبني
على الاخبارية قلنا ليس معنى خروجها الى الانشائية ان لا يبقى جهة
الاخبارية اصلا والا لما صح حال انشائيتها باخباريتها اذا امكنت
كقوله للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق حيث لا يقع شيء فاذا بقيت
تلك الجهة صح معنى الاقتضاء وليس معنى بقائها كون تلك الصيغ اخبارات
محضة حتى يرد اولا انه لا يقصد بهذه الصيغ الحكم بنسبة خارجية
مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء
الا هذا وثانيا ان خاصة الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب لا يوجد
فيها للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وثالثا انه لو كان طلقت
اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق اصلا لانه توقيف امر على امر آخر
ورابعا ان كل احد يفرق فيما اذا قال للرجعية انت طالق بين
ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا اراد الاخبار عن الطلاق
السابق بخلاف طلقي نفسك فانه مختصر من افعلي طلاقا من غير ان
ان يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق

في المستقبل

في المستقبل فلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به
هو نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون كالملفوظ
فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما لان الطلاق اسم دال
على الواحد حقيقة او حكما وهو المجموع والاول الموجب والثاني المحتمل
كما سبق في باب الامر ولم يجز نية الثلث في المقتضي بهذا الاعتبار
لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضي ليس بلفظ كما سبق وهذا
لا ينافي ابتناءه على عدم عموم المقتضي ايضا والباين كالطالق في
في ان البينونة الثابتة به انما هي بطريق الاقتضاء الا ان بينهما
فرقا وهو ان البينونة تتنوع الى خفيفة وهي التي تفيد انقطاع
الملك فقط كما يحصل بواحد او اثنين وغليظة وهي التي تفيد انقطاع
الحل بالكلية كما يحصل بالثلث فصحت اي اذا تنوعت البينونة الى النوعين
صحت فيها نية الثلث لان اللفظ لما احتملها كانت النية لتعيين
المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينو او نوى مطلق البينونة تعين الاول
المتيقن واذا نوى انقطاع الحل يثبت العدد ضمنا كالملك في
المغصوب يثبت في ضمن الضمان بخلاف الطلاق فانه غير متصل
بالمحل في الحال اتفاقا لبقاء جميع احكام النكاح فضلا عن تنوعه
بل هو في نفسه انعقاد العلة فقط والانفعال قبل الحلول في المحل
لا تتنوع الى النقصان والكمال كالرمي فانه في نفسه غير متنوع بل
المتنوع اثره كالجرح والقتل ولو سلم اتصاله به فلا نسلم تنوعه ههنا
كيف وتنوعه بالعدد فلا يكون اصلا في التنويع فلا يثبت مقتضى
والا لكان تبعا ولئن تنوع بغيره لا يكون محتملا للطلاق فانه ح

انما يتنوع الى مزيل الملك بانقضاء العدة والى مزيل الحل بكمال
العدد وليس شيء منهما محتملا لنفسه وتبطل كما تبطل نية
الثلث في اعتدي وانت طالق وطلقتك نية تخصيص فاعل
كما اذا قال ان اغتسل الليلة في هذه الدار فكذا فنوى تخصيص
الفاعل بان قال عنيت فلانا دون غيره فالنية باطلة قضاء
بالاتفاق وديانة الا في رواية عن ابي يوسف ومفعول كما اذا قال ان
ان اكلت او لا اكل فنوى طعاما دون طعام فانها باطلة كما سبق وسبب
كما اذا قال ان اغتسلت واراد الاغتسال عن الجنابة فانها باطلة وحال
كما اذا قال لرجل قائم لا اكلم هذا الرجل ونوى حال قيامه وصفة كما اذا
قال لا اتزوج ونوى كوفية او بصرية في اليمين متعلق بالتخصيص قيل
هذه الامور انما يثبت بطريق الاقتضاء اذ جعل التوقف اعم من الشرعي
والعقلي واما اذا قيد بالشرعي فلا اذ يعرفها من لم يعرف الشرع اصلا
قلنا الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فيكون
صحة الحلف على الاكل مثلا موقوفة على اعتبار المأكول كمكان كما اذا
قال لا اخرج ونوى مكانا دون مكان وزمان كما اذا نوى في المثال
المذكور زمانا دون زمان فان هاتين النيتين باطلتان بالاتفاق بيننا
وبين الشافعي وان منعه الآمدي ثم سلم وبين الفرق ولذا اورد
هاتان الصورتان في صورة الاتفاق بخلاف الصور السابقة فانه يقول
بجواز التخصيص فيها لان نفي الحقيقة يستلزم نفي كل فاعل ومفعول
وسبب وحال وصفة ولذا يحنث بكل من الصور وذلك معنى العموم
فوجب قبول التخصيص قلنا منقوض بالمكان والزمان فان نية

التخصيص

التخصيص باطلة فيهما بالاتفاق والحل ما سيأتي على ان دليله لا يفيد
الا عموم المعنى والكلام في العموم الذي هو من عوارض اللفظ والمصدر
المنفي كما في الصور المذكورة وان ثبت لغة لا اقتضاء لانه جزء مدلول الفعل
لا يعم كما لا يعم المقتضى لكن المفهوم من ظاهر كلام الجامع انه يعم حيث
قال لو قال ان خرجت فكذا او نوى السفر خاصة صدق ديانة ووجهه
صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم
فيقبل التخصيص الا اذا تنوع ذلك المصدر فيصح نية نوع دون نوع
خلافا للقاضي ابي الهيثم كالمساكنة فانه لما تنوعت الى الكاملة وهي ان يسكنا
في بيت واحد لا بعينه وقاصرة وهي ان يسكنا في دار واحدة صح
نية الكاملة اذا قال لا اساكن فلانا بناء على انفهام الكامل من
الاطلاق وان وقع على الدار بلا نية والخروج فانه لما تنوع الى مديد
مرخص وغيره صح نية المديد بخلاف ما لو نوى في الاول المساكنة في مكان
بعينه وفي الثاني الخروج الى مكان بعينه حيث لم يعمل نيته اصلا هو الصحيح
لا ما ذهب اليه صاحب الكشف ولا ما ذهب اليه ابو الهيثم اما الاول
فلما سيأتي ان نفي الحقيقة ينافي اثباته لبعض الافراد وما ذكر في الجامع
لم ينف فيه نفس الحقيقة بل نوع منه فان الخروج لما تنوع الى النوعين
صح نية احدهما ديانة وان لم تصح قضاء لما فيه من التخفيف واما
الثاني فلان النفي على ما تنافيا بحيث لم يمكن اجتماعهما معا واريد الجنس
من حيث تحققه لا من حيث هو هو وجب ان يثبت احدهما الا اذا ظهر
استثناء مما بقي بعد الاستثناء الاول يعني ان المصدر الغير المتنوع لا يعم
الا اذا ظهر بان يقال مثلا لا اكل اكلا ونوى الاكل دون الكل يصح

كالمذكورة من الفاعل والمفعول وغير ذلك كما انها اذا اظهر يعم
ايضا فيصح تخصيصها ولما ورد ههنا ان في هذه المسائل تحنث بالنظر الى
كل فاعل ومفعول وغير ذلك وهذا دليل العموم اجاب عنه بقوله والحنث
بكل اي بكل جزئي من جزئيات المصدر والفاعل والمفعول ونحو ذلك
في كل من الصور المذكورة لليمين لوجود المحلوف عليه في تلك الجزئيات
لا للعموم المنافي للاقتضاء ونفي نفس الحقيقة فان قلت لا شك في صحة
قولنا ان اكلت اولا اكل الا خبزا وان اغتسلت الا عن جنابة ولا
اكلم فلانا الا حال قيامه ولا اتزوج الا كوفية ولا اخرج الا مكانا كذا
والاستثناء فرع العموم فلولا العموم لما يصح الاستثناء قلت هذه الامثلة
من قبيل المحذوف لا المقتضي والاستثناء قرينة للحذف فلا اشكال
وتحقيق مذهبنا ان لا اكل مثلا لنفي نفس الحقيقة فلا يحتمل اثبات
بعض الافراد للمنافاة الظاهرة بين نفيها واثباتها فلو نوى ما كولا
دون ما كول او الاكلا دون اكل فقد نوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف
لا اكل شيئا او اكلا اذ يقصد به المتكلم عدم التعيين لما هو معين عنده
فاذا فسره ببيان نيته فقد عين احد محتملاته ونظيره الفرق بين
قراءتي لا ريب فيه بالفتح والفتح والرفع على ما تقرر من الفرق بين
نفي الجنس ونفي الفرد المبهم ولذا صح ان يقال بالرفع لا رجل بل
رجلان او رجال ولا يصح بالفتح لا رجل بالفتح لا رجل بل رجلان او رجال
فانه يخرج مما ذكر في التلويح ان المصدر في قولنا لا اكل اكلا للتاكيد و
ان التاكيد لتقوية الاول من غير زيادة فهو ايضا لا يدل الا على الماهية
وعلامته اعلم ان علامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين

والصحاب

شرح ... [illegible] والنسخة

[illegible] ... [illegible]

والصحاب ان فخر والمعتزلة جعلوا ما اضمر في الكلام لتصحيحه ثلثة
اقسام ما اضمر ضرورة صدق المتكلم وما اضمر لصحته عقلا وما اضمر
لصحته شرعا وسموا الكلام مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما اضمر لصحته
لفظا كحذف المبتدا والخبر وفعل الشرط في مثل ان زيدا قائم وامثال ذلك
ومن هذا القبيل التضمينات وخالفهم الامام فخر الاسلام وشمس الائمة و
وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان وقالوا المقتضي ما اضمر لصحته
الكلام شرعا وجعلوا ما وراءه محذوفا ومضمرا والما اختير ههنا مختارهم
احتيج الى بيان علامة يتميز بها المقتضي من غيره فقيل وعلامة اي علامة
المقتضي ان يصح به المذكور اي يتوقف على اعتباره صحة الكلام المذكور
شرعا اي يصح من جهة الشرع لا اللغة بخلاف المحذوف والمضمر قال شمس الائمة
المحذوف غير المقتضي لان من عادة اهل اللغة حذف بعض الكلام
للاختصار اذا كان فيما بقي منه دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف
من هذا الوجه يكون لغة وثبوت المقتضي يكون شرعا لا لغة وانما حذف
فخر الاسلام هذا القيد لان الصحة في الاصول اذا اطلقت يراد بها
الصحة الشرعية وذكر ههنا لزيادة التوضيح وشرطه اي المقتضي ان لا
يلغو المذكور عند ظهوره اي ظهور المقتضي ذكر هذه العبارة في اكثر
نسخ اصول فخر الاسلام في بيان الولاية فقيل في توجيهها اي لا يتغير ظاهر
الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح بل يبقى كما كان قبله اقول لا يخفى
ان تغير الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح بالمحذوف لا يستلزم ان يكون
المذكور لغوا غاية ما في الباب انه يفيد معنى غير الاول وهو لا يستلزم
الالغاء فالصواب انه يقال معناه ان لا يكون المقدر بحيث اذا صرح

ويعلم من هذا ان بعض المقتضي من قبيل المحذوف

منه

لا يبقى الكلام مفيدا اصلا كما اذا قال المولى لعبده المتزوج بلا اذنه
طلقها فانه لا يكون اجازة اقتضاء باعتبار ان الطلاق يقتضي سبق النكاح
لان غرضه الرد فلو ثبت الاجازة اقتضاء يكون المقتضي اعني طلقها لوكيلا
محضا بالطلاق وليس ذلك في وسع المولى فيلغو بالضرورة ولما كان هذا
المعنى خارجا عن المقتضي وهو موقوف عليه ولم يشترط وجود ضده في غيره
جعلته شرطا لا علامة وشرطه ايضا ان يصلح تابعا للمذكور بان يكون المقدر
ادنى حمى المذكور او مساويا له فان الشيء قد يستتبع مثله لا ان يكون اعلى منه و
واصلا له ولهذا قلنا اذا قال لامرأته يدك طالق لا يقع الطلاق لان اليد
لا تستتبع النفس وقلنا الكفار لا يخاطبون بالشرائع لان فروع الايمان لا تستتبع
الايمان وقلنا اذا قال لعبده كفر عن يمينك لا يثبت الاعتاق اقتضاء لان
اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يثبت تبعا الى غير ذلك من الفروع
وهو اي مقتضى النص كالدلالة في افادة الحكم قطعا واشتراكه الثابت
بهما في الاضافة الى النص ولو بالواسطة فان المقتضي مع حكمه حكم النص
بمنزلة الشراء اوجب الملك والملك اوجب العتق في القريب فصار الملك
بحكمه حكما للشراء فصار الثابت به كالثابت بنفس النظم بخلاف القياس
الا عند المعارضة فان دلالة النص حينئذ يترجح عليه لثبوته نباء على الحاجة والضرورة
بخلافها فصل لما فرغ عن الاستدلالات الصحيحة اراد ان يبين فساد
وجوه استدل بها بعض العلماء فقال استدل بوجوه اخر غير ما ذكر
فاسدة عندنا منها مفهوم المخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور
اثباتا ونفيا ويسمى دليل الخطاب وقد ذكروا له شروطا منها ان لا يظهر اولوية
المسكوت عنه بالحكم او مساواته فيه والا استلزم ثبوت الحكم في المسكوت عنه

وكان

124

وكان مفهومه موافقة لا مخالفة ومنها ان لا يكون خارجا مخرج الاغلب المعتاد
مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الربائب في الحجور فالتقييد به
لذلك لا لان حكم اللاتي ليس في الحجور بخلافه ومنها ان لا يكون لسؤال سائل
عن المذكور او الحادثة خاصة بالمذكور مثل ان يسأل هل في الغنم السائمة
زكوة فيقول في الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض بيانا لمن له السائمة لا العلوفة
ومنها ان لا يكون لجهالة المخاطب بان لا يعلم وجوب زكوة السائمة ويعلم وجوب
زكوة المعلوفة فيقول الرسول في الغنم السائمة زكوة فان التخصيص حينئذ لا يكون
لنفي الحكم عما عداها بل للاعلام ومنها ان لا يكون لدفع توهم التخصيص
بالاجتهاد لولا التقييد بوصف مثلا اذا قيل في الغنم زكوة يحتمل ان يخرج
المجتهد السائمة من عموم الغنم ويخص الوجوب بالعلوفة لدليل يقتضي ذلك
فيقال في الغنم السائمة زكوة لئلا يخصص قال الآمدي وبالجملة لو لم يظهر
سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفي الحكم في محل السكوت
فهل يجب القبول بنفي الحكم في محل السكوت تحقيقا لفائدة التخصيص او لا
يجب فيه انما قلنا ان الاستدلال به فاسد فانه لو ثبت فبنقل يعني ان مفهوم
المخالفة لو ثبت فاما ان يثبت بلا دليل وهو باطل بالاتفاق او بدليل
عقلي ولا مجال له في اللغة فتعين انه لو ثبت يثبت بنقل ذلك النقل لا يجوز
ان يكون بطريق الآحاد اذ الآحاد متعارضة فلا تفيد الظن لانها انما تفيده
اذا سلمت عن المعارضة بمثلها ولما اختلف ائمة اللغة في كل نوع
من انواع المفهوم لم يفد الا الشك واللغة لا يثبت بالشك ولا
ولا متواترا وشبهه لتحصيل العلم وطمأنينة القلب والا لما اختلف فيه
ذلك الاختلاف فلا مفهوم مخالفة اصلا قيل في وجه فساد الاستدلال

فشا به

بالمفهوم لان الاثبات لم يوضع للنفي وبالعكس فلا يدل احدهما عليه
اي على الآخر اقول فيه بحث لان الخصم لا يدعي الوضع حتى يرد عليه كيف ولو ادعاه
لبطل قوله بالمفهوم لانه حينئذ يكون من قبيل المنطوق وهو اي مفهوم المخالفة
انواع النوع الاول مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما لم يتناوله الاسم الجنس
كالماء في حديث الغسل الذي سيأتي او العلم نحو زيد موجود ومنعه الجمهور
وقال به ابو بكر الدقاق وبعض الحنابلة والاشعرية لفهم الانصار عدم وجوب
الاغتسال بالاكسال اي وهو ان يجامع بلا انزال من قوله عليه السلام الماء
من الماء اي الغسل بسبب المني وهم من اهل اللسان فلولا ان التنصيص بالاسم
يفيد نفي الحكم عما سواه لما فهموا ذلك قلنا بطريق القول بموجب العلة ذلك
الفهم منهم ليس من التخصيص بالاسم بل من اداة العموم وهي اللام في الماء
بمعنى ان كل فرد من افراد غسل الجنابة ثابتة من وجود المني بقرينة ورود
الحديث في غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس وهو
اي عموم الماء صحيح مسلم لكن الماء لا يجب ان يكون عيانا البتة بل قد يثبت
عيانا كالانزال وقد يثبت دلالة كما في التقاء الختانين فانه لما كان
سببا له اقيم مقامه لخفائه وعدم الانضباط كالسفر والنوم والنوع الثاني
مفهوم الصفة لا يراد بها النعت بل كل قيد في الذات نحو سائمة الغنم ولي
الواجد وظرف الزمان والمكان وغيرهما ومنعناه وقال به الشافعي و
ومالك واحمد والاشعري لان قولنا الفقهاء الحنفية فضلاء ينفي
ان شافعية فضلاء فلولا ان التقييد بالوصف يدل على نفي الحكم عما سواه
لما نفى واقول قد وقع العبارة في الاحكام والمختصر وغيرهما هكذا
ولعل الاحسن ان يقال ان قولنا الفقهاء الشافعية فضلاء

ينفي

ينفي الحنفية لان نفي الشافعية لا يصلح الاستدلال لجواز ان يكون النفي
لاعتقادهم ذلك وانما الالزام في نفي الحنفية بحيث يلزم منه الاقرار
بعد الانكار قلنا لا نسلم الملازمة بل النفي اما لتركهم على الاحتمال
ولتصريح غيرهم باتصافه بالفضل او لفهم البعض اي لفهم المعتقد لكل
لافادة النفي عن الغير قصد ذلك النفي في الصورة المذكورة فنفي
عن ان يذكر عبارة يتوهم منها بعض الناس نفي الفضل عنهم او لانفهامه
في الجملة ولو من القرائن وفي المقام الخطابي المحض والنوع الثالث
مفهوم الشرط وهو اقوى من مفهوم الصفة ولذا قال به كل من
قال بمفهوم الصفة لانه صفة معنى وبعض من قال لا يقول به كالكرخي
وابي الحسن البصري وعبد الجبار من المعتزلة وابن سريج من الشافعية
لان عدمه اي عدم الشرط يوجب عدم المشروط والا لا يكون شرطا قلنا
ما ذكرتم انما هو في الشرط الاصطلاحي وهذا الشرط الذي نحن بصدده
لغوي وهو الذي دخل عليه حرف الشرط وهو لا يجب ان يكون شرطا
اصطلاحيا لجواز ان يكون سببا او علة وانتفاء الشيء منهما لا يوجب انتفاء
الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلل والنوع الرابع مفهوم الغاية وهو
اقوى من مفهوم الشرط لقوة دليل تخصص به ولذا قال به كل من قال
بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل كالقاضي ابي بكر وعبد الجبار لانها
اي الغاية آخر والا لا يكون غاية فلو لم يكن ما بعدها مخالفا لما قبلها
في الحكم بل دخل ما بعدها في حكم ما قبلها لا يكون الغاية آخرا وهو خلاف
المفروض والواقع قلنا الكلام في الآخر نفسه لا فيما بعده يعني سلمنا
ان ما بعد الغاية لو دخل في حكم ما قبلها لم يكن الغاية آخرا لكن النزاع

لم يقع فيه اذ لم يقل احد بدخول ما بعد المرافق في الغسل وانما النزاع في ما بعد الغاية
نفس الغاية كرمان في غيبوبة الشمس ونفس المرافق واعترض على هذا الجواب
بان النزاع اذا كان في حكم مدخول حرف الغاية وهو مذكور لم يصح عده من المفهوم
اقول كونه مذكورا لا ينافي عد حكمه من المفهوم كما في الاستثناء وانما ينافيه
لو لم يكن ذلك الحكم مخالفا لحكم ما قبل الاخر وهذا اي مفهوم الغاية قد يعد
من قبيل الاشارة قال صاحب البديع هو عندنا من قبيل الاشارة لا المفهوم
ولعل هذا هو المحمل لكلام التلويح في بحث المعارضة والترجيح ان مفهوم
الغاية متفق عليه والنوع الخامس مفهوم الاستثناء فانه يفيد حكما   رابع المفهوم
للمستثنى مخالفا لحكم المستثنى منه عند جمهور اصحابنا فعينه والاكثر منكري المفهوم
لدلالة قولنا لا فاضل الا زيد على نفي كل فاضل سوى زيد واثبات كونه
فاضلا قلنا هو اي كونه دالا على ذلك انما هو من خصوصية المقام
وهي كونه مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقا وهو المطلوب
وسيأتي تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى والنوع السادس مفهوم انما ذهب
القاضي ابو بكر والغزالي وجماعة من الفقهاء الى انه ظاهر في الحصر وان احتمل
لقوله عليه السلام انما الولاء لمن اعتق وقوله عليه السلام انما الاعمال
بالنيات اذ يتبادر منه عدم صحة العمل بلا نية وعدم الولاء لغير
المعتق قلنا هو اي الحصر لم ينشأ الا من عموم الولاء والاعمال اذ معناه
كل ولاء للمعتق وكل عمل بنية وهو كلي موجب فينعكس مقابله الجزئي
السالب وهو بعض الولاء ليس لمن اعتق بل لغيره وبعض العمل
بغير نية فان قيل لا نم ان مجرد عموم الموضوع كالولاء مثلا بدون انما
يفيد الحصر غايته ان كل الولاء للمعتق وهو لا ينافي ثبوت بعضه

بل كله لغير المعتق لجواز اشتراكهما في الاضافة اليهما قلنا انه يفيد نفي
الولاء عن غيره ظاهرا اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للمعتق لامتناع
قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق ليس الولاء للمعتق وقد كان
كل ولاء له لا يقال هذا انما يتم لو تغاير الولاءان بحسب الوجود وهو
مم لم لا يجوز ان يتغاير بمجرد الاعتبار فان الشيء الواحد قد يعرض له
اضافات متعددة نحو جميع هذا الكتاب سماع لزيد وكله او بعضه
سماع لعمرو لانا نقول لا مجال له ههنا لانه وجودي لان اللام للاختصاص
والاستحقاق ويمتنع اجتماع الاستحقاقين كما في ملكية الدار لزيد
فانه ظاهر في الاستقلال اذ ما لعمرو وغيره ما لغيره على تقدير الاشتراك
والنوع السابع العدد وانما افاد التخصيص [illegible] التعميم بحيث يشمل
الحكم المعدود وغيره يبطل نص العدد فانه لا يحتمل الزيادة و
والنقصان كما علم في ثلثة قروء قلنا التعميم الذي نقول بجوازه انما
هو بعلته لا سيما اذا كانت مفهومة لغة اذ الثابت بدلالة النص في حكم
المنصوص كما سبق التعرض لشيء ليس لا به اي لا بالعدد ونفيه حتى يلزم
ابطال الخاص ولا شك ان عدم التعرض لشيء ليس نقضا لعدمه
والمذهبان اي القول بمفهوم العدد والقول بنفيه مرويان عن   من نوعين من النعام
مشايخنا فقول صاحب الهداية بعد حديث الفواسق ولان الذئب
في معنى الكلب العقور في انه يبتدئ بالاذى وكذا قوله المحقق غير
مستثنى لانه لا يبتدئ بالاذى فليس كغراب البين مع قوله في جواب قياس
ان فتي السباع على الفواسق والقياس ممتنع لما فيه من ابطال العدد
ناظر الى المذهبين والنوع الثامن مفهوم الحصر ويراد به عرفا النفي

قال النبي عليه السلام خمس يقتلن في الحل والحرم
الحية والعقرب والفأرة والغراب والكلب العقور
والحدأة والعقرب فانها مبتدئ
بالاذى   تم

عن الغير ويحصل بتصرف في التركيب كتقديم ما حقه التاخير من متعلقات
الفعل الفاعل المعنوي والخبر وتعريف المسند والمسند اليه والمراد به
ههنا بعض انواعه وهو ان يعرف المبتدا بحيث يكون ظاهرا في العموم
سواء كان صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب المفهوم
سواء كان علما او غيره مثل العالم زيد والرجل بكر والكرم في العرب
والصديق خالد ولا خلاف في ذلك بين علماء المعاني تمسكا باستعمال
الفصحاء ولا في عكسه ايضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق
زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد الا ان اعتبار
ائمة الاصول لما غاير اعتبارهم فانهم انما يبحثون عن احوال التراكيب
من حيث افادتها الخواص تختلف باختلاف المقامات والاعتبارات
لم يختاروا ما اختاروه وان اختاره بعض قائلا
اذ لولاه اي لولا الحصر لا خبر عن الاعم بالاخص فانه باطل اما
الملازمة فلانا اذا قلنا في مقام المدح العالم زيد فظاهر انه
لا قرينة للعهد وليس للجنس لامتناع الحمل بل لما صدق عليه العالم حكمه
فلو فرض غير زيد وهو بكر مثلا يصدق عليه العالم لكان العالم
الاعم من زيد وبكر وقد اخبرت عنه بزيد واما بطلان اللازم
فلان الخبر الثابت للعالم ثابت لجزئياته فيلزم ثبوت زيد لبكر
واذا ثبت هذا بطل جعله للجنس ولما صدق عليه مع بقائه على العموم
فوجب جعله لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح ان يحمل عليه زيد
من معين وما ذكروا انه يجعل للمعهود ذهني بمعنى الكامل المنتهي
في العلم الذي تصوره المخاطب وتوهمه وانت تعلم وتخبر عن ذلك

الشخص

127

الشخص المتصور الموهوم بانه زيد قلنا اللازم من الدليل الذي ذكرتم
هو المبالغة وهي غير مطلوبة لا الحصر الذي هو المطلوب ومنها اي
من الوجوه الفاسدة ما قيل القران في النظم يوجب المساواة في الحكم
يعني ان عطف احد الجملتين المستقلتين على الاخرى يدل على تشريكهما
للاولى في الحكم المتعلق بها نفيا واثباتا قال به بعض اهل النظر لان
العطف سواء بين المفردين او جملتين ناقصتين او تامتين يقتضي الشركة
بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الا يرى ان الناقصة اذا عطفت
على الكاملة في مثل جاءني زيد وبكر يثبت الشركة في الحكم بالاجماع ولا موجب
لذلك سوى العطف والعطف قد وجد فيما نحن فيه فيوجبها حتى قال بعض
اصحابنا في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة يجب بناء على هذا الاصل
ان لا يجب الزكوة على الصبي كما لا يجب الصلوة عليه تحقيقا للمساواة في الحكم
لاشتراك الزكوة والصلوة في العطف فيجب القول باشتراكهما في الحكم قلنا
المقتضي للشركة بينهما في الحكم ليس العطف بل افتقار المعطوف ونقصانه
فان الاصل في كل كلام تام ان يستبد بنفسه ولا يشارك غيره لان
في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل والشركة
في الناقصة انما تثبت ضرورة افتقارها الى ما يتم به في الافادة
وقد عدمت الضرورة في التامة لعدم افتقارها فتبين ان الشركة
دائرة مع الافتقار وجودا وعدما ثم الجملة الثانية قد يكون تامة
باعتبار امر اخر فتحتاج اليه ولهذا قلنا اذا قال ان دخلت الدار
فانت طالق وعبدي حر ان العتق يتعلق بالشرط لان الجملة الثانية
وان كانت تامة لكنها في حق التعليق قاصرة لانه عرف بدليل

وانما لم يجب الزكوة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها لعدم العقل لا لان القران يقتضي عدم الوجوب فدعوى ذلك لبعض صح ودليله باطل

باعتبار امر خارج كان لم يكن الا وهو ناقصة تم

طالق لا يصلح خبرا للمبتدأ فيدل ذكره
مع الاول على افتقاره اليه بخلاف
قوله صح

ان غرضه تعليق والعتق بالشرط لا تنجيزه اذ ذكر شرطه لم يحدة فصار
ناقصا من حيث المعنى والدليل كون خبر الاول غير صالح للخبرية الثاني فان
قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق مع الاستغنى عنه
يدل على ان مراده التنجيز او العطف على الجزاء مع الشرط ولهذا قلنا
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا وعمرة طالق يتعلق طلاق
عمرة بالدخول كطلاق المخاطبة الا ان عمرة تطلق واحدة عند
الشرط بخلاف فيها وذلك لان قوله وعمرة كان كافيا في وقوع الثلث لو كان
مرادا وحيث وجد الخبر في الثاني دل على انه مراده وخبر الاول فخبر
الاول لما لم يصلح للثاني تعلق ايضا بالشرط اقول عدوا وبين جملتين
لا محل لها من الاعراب عاطفة محل بحث لان العطف من التوابع
والتابع لكل ثان باعراب سابقه ويؤيد ما ذكرنا قول الامام شمس الائمة
ليس في واو النظم دليل المشاركة بينهما في الحكم انما ذلك في واو العطف
ومنها اي من الوجوه الفاسدة تخصيص العام بسببه اي قصر العام
اصطلاحيا كان او لغويا على سبب وروده او سبب وجوده وعدم
تعديته ذهب عامة العلماء الى اجرائه على عمومه لان التمسك انما هو
باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي
اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات
في حوادث واسباب خاصة بلا قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا
على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وقال الشافعي ومالك
رحمهما الله باختصاصه اي قصر العام بالسبب وبعض اصحاب الشافعي وابو الفرج من اصحاب
الحديث فصلوا بين ان يكون السبب سؤال سائل وبين ان يكون وقوع

حادثة

حادثة وخصصوا الاول دون الثاني وانما خصصه من خصص اذ لولاه
اي لولا اختصاص العام بالسبب لجاز تخصيصه اي السبب بالاجتهاد
لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية فلما جاز تخصيص السبب
ايضا اي فرد كان بالاجتهاد وبعد تخصيصه لما يصلح للتخصيص
جاز تخصيص السبب ايضا لانه من الافراد وايضا لولاه لم يكن
لنقله اي نقل السبب فائدة فانه اذا عم السبب وغيره كان
نسبته اليهما سواء فلا يبقى في ذكره فائدة وايضا لولاه لم يطابق
الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص وكل منهما يجب نفي مثله
على الث ع قلنا عن الاول يجوز دخول البعض من الافراد في الحكم
قطعا يعني يجوز ان يكون بعض افراد العام معلوما دخوله تحت الارادة
قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل يدل عليه ويكون السبب من تلك
الافراد وقلنا عن الثاني الفائدة من نقل السبب لا تنحصر فيه اي في
خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة اسباب نزول الآيات وورود
الاحاديث ووجوه النصوص فائدة وفائدة وقلنا عن الثالث
المطابقة انما هي الكشف لا المساواة يعني ان معنى مطابقة الجواب
للسؤال انما هو الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد حصل مع
الزيادة ولا نم وجوب المطابقة بمعنى المساوات في العموم
والخصوص ومنها اي من الوجوه الفاسدة تخصيصه اي العام
بغرض المتكلم لانه اي المتكلم يظهر بكلامه غرضه فيجب بناؤه اي
بناء كلامه في العموم والخصوص على ما يعلم من غرضه وجعل ذلك
الغرض كالمذكور وعلى هذا قالوا الكلام المذكور للمدح او الذم

لا يكون له عموم لانا نعلم انه لم يكن غرض المتكلم به العموم قلنا هذا فاسد
لانه ترك موجب الصيغة بمجرد التشهي من غير موجب يعتد به وعمل بالمسكوت
عنه وهو غرض المتكلم ولا يخفى فساد ترك العمل بالمنصوص والعمل بالمسكوت
عنه فان العام يعرف بصيغته واذا وجدت الصيغة وامكن العمل
بحقيقتها يجب العمل والامكان قائم مع استعمال الصيغة للمدح او الذم
فان المدح العام والثناء العام من عادة اهل اللسان واعتبار الغرض
اعتبار بنوع احتمال ولاجله لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام ومنها
اي من الوجوه الفاسدة حمل المطلق على المقيد مطلقا اي سواء اقتضاه
القياس اولا كما ذهب اليه بعض الشافعية وقد سبق بحثه مستوفى
فلا حاجة الى الاعادة او ان اقتضى القياس كما ذهب اليه بعض آخر
من الشافعية لان القيد لكونه وصفا زائدا يجري مجرى الشرط في ان
انتفائه يوجب انتفاء المعلق به فيوجب القيد النفي في المنصوص بالنص
ولما كان النفي مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيوجب القيد النفي في
نظيره اي في نظير المنصوص ايضا بطريق القياس قلنا حمل المطلق على المقيد
بالقياس فاسد لوجوه الاول ان هذا القياس ليس بتعدية للحكم الشرعي
بل تعدية للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد
لما سبق في مفهوم المخالفة والثاني ان هذا القياس ابطال للحكم الشرعي
الثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا والثالث
انه قياس في مقابلة النص وشرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم
في المقيس او انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره
من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد

مع عدم

129

مع عدم اجزاء غير المقيد فان قيل المطلق ساكت عن المقيد غير متعرض له
لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص اجيب
بانه ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد او لم يوجد ومعنى قولهم
ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما
بالتعيين قيل للخصم ان يقول المتعدي هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم
ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق الاعم من
ان يكون في ضمن المقيد او غيره اقول هذا الكلام مع ما فيه من الخروج عن قانون
المناظرة يرد عليه ان المسطور في كتب الشافعية ان المطلق ما دل على شائع
في جنسه وفسروا الشيوع بكون المدلول حصة محتملة لحصص كثيرة فلا يجوز
ان يكون المتعدي وجوب القيد لانه ينافي الشمول والشيوع بالمعنى المذكور
اذ وجوب القيد ينافي امكان الصدق على حصص كثيرة فاذا ثبت الامكان
بالنص امتنع الوجوب بالقياس فظهر ان النص المطلق يدل على عدم وجوب
القيد فليتأمل ومن المباحث المشتركة بين الكتاب والسنة البيان
وهو مطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما يحصل به التبيين
كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات
قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل واختار الثالث
ابو بكر الدقاق وابو عبد الله البصري والثاني اكثر الفقهاء والمتكلمين
والاول اكثر اصحابنا الا ان الامام ابو زيد جعل اقسامه اربعة كما هو
دأبه في تربيع الاقسام واخرج بيان الضرورة والنسخ من البيان و
وشمس الائمة جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل
النسخ من اقسام البيان وقال البيان لاظهار والنسخ لرفع وفخر الاسلام
الحكم

ومن تبعه الحبر لكونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي قال في التلويح لا يخفى
انه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص
الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام
سابق فليس ببيان انتهى وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له
تعلق به في الجملة ليشمل النسخ ويخرج النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء
اقول يؤيد شرط السبق اخراج الاول قول فخر الاسلام وغيره من المشايخ
ان هذه الحجج بجملتها يحتمل البيان فوجب الحاقه بها فان المتبادر منه ان
الموقوف هو البيان الذي يلحق الكتاب والسنة والثلاث منحصر في
البيان في الخمسة او الاربعة فانه لو اريد المعنى الشامل لبيان الاحكام ابتداء
لما صح الحصر لكن ان يجاب لا يجب ان يكون كلاما والا لخرج بعض اقسام
بيان الضرورة كسكوت الشارع عن تغيير فعل يعاينه وسكوت
الشفيع والمولى كما سيجيء ولهذا قلت وهو اظهار المراد سواء بالفعل
او القول او السكوت لا يقال يخرج به بيان التقرير اذ لا اظهار ثم
لانا نقول رفع احتمال المجاز او الخصوص اظهار ان المراد ما اقتضاه
الظاهر بعد سبق ما اي كلام او فعل له اي للبيان تعلق ما به اي بذلك
الكلام او الفعل فيشمل النسخ وبيان الضرورة بانواعها قولا كان
ذلك البيان او فعلا ولما كان كون القول بيانا ظاهرا متفقا عليه
بخلاف الفعل لم يتعرض له بل استدل على كون الفعل بيانا بالمنقول
والمعقول فقال لبيانه عليه السلام الصلوة والحج بالفعل حيث قال
صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم ولان ورد ان
البيان بهذين الحديثين لا بالفعل اراد ان يدفعه فقال وقوله

صلوا

صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم دليل بيانيته
اي بيانية الفعل لانه هو البيان ولامامة جبريل عليه السلام فانه
عليه السلام بين مواقيت الصلوة للنبي عليه السلام بالفعل حيث
امه في البيت في اليومين ولما سئل رسول الله عليه السلام قال
صل معنا ثم صلى في اليومين في الوقتين فبين له المواقيت
بالفعل ولان البيان عبارة عن اظهار المراد ولا شك ان الفعل
ادل من القول على المراد لان دلالة الفعل عقلية لا يجري
فيها التخلف والاحتمال ودلالة القول وضعية يجريان فيها
ولذا قيل ليس الخبر كالمعاينة الا يرى انه عليه السلام امر اصحابه
بالحلق عام الحديبية فلم يفعلوا ثم لما رأوه حلق بنفسه
حلقوا في الحال فدل على ان الفعل ادل قيل الفعل لا يكون
بيانا لانه يطول اي يكون اطول من القول فيتأخر البيان او لو تبين به
لزم تأخير البيان مع امكان تعجيله وانه غير جائز قلنا لا نسلم ان الفعل
اطول من القول اذ قد يطول البيان به اي بالقول طولا اكثر مما
اي من الطول الذي يحصل بالفعل كهيئات الركعتين فانها لو بينت
بالقول ربما استدعى زمانا اكثر مما يصلي فيه ركعتان ولو سلم
ان الفعل اطول من القول فلا تأخر اي لا نسلم لزوم تأخر البيان
للشروع فيه اي الفعل بعد الامكان يعني ان تأخر البيان انما يلزم
اذا لم يشرع في الفعل عقيب الامكان ولم يشتغل به وقد شرع فيه
واشتغل به الا انه استدعى زمانا طال ومثله لا يعد تأخيرا
كمن قال لغلامه ادخل البصرة فسار في الحال فبقي في سيره

شهرين حتى دخلت ثلاث لا بعد متوخرا بل مبادرا ممتثلا بالفور
ولو سلم لزوم تاخير البيان الى ... لكنه ليس بممنوع مطلقا بل اذا لم يتضمن
غرضا يعتد به واما التاخير الذي جوزناه فلا ثم اقوى البيانين
وهو الفعل لكونه ادل من القول كما سبق على ان تاخير البيان لا يمتنع
مطلقا وانما يمتنع اذا اخر عن وقت الحاجة ولا شك انه لم يتاخر عن
وقت الحاجة فيجوز وسيجيء توضيحه ان شاء الله فاذا وردا اي القول
والفعل صالحا للبيان بعد مجمل يحتاج الى البيان فان اتفقا كما طاف
عليه السلام بعد نزول اية الحج طوافا واحدا وامر بطواف واحد
وذلك لا يخلو اما ان يعرف السابق او يجهل فان عرف السابق
من القول والفعل فهو البيان لحصوله به والآخر تاكيد للسابق
وان جهل جهل السابق فاحدهما اي فالبيان احدهما من غير تعيين
وان اختلفا اي القول والفعل كما طاف بعد نزول الآية طوافين
وامر بطواف واحد فالقول اي فالبيان هو القول لا الفعل تقدم
او تقدم ذلك القول على الفعل او لا والفعل يدب للنبي عليه السلام
ان فعله على ترجيح الندب له او واجب عليه على وجه يخصصه ولا
يسري وجوبه للامة وانما حملنا عليه لان الاعمال بالدليلين اولى
من الغاء احدهما وهو اي البيان على ما اختاره المحققون خمسة
بيان تقرير وتفسير وتغيير وتبديل وضرورة واضافة البيان الى الاربعة
الاول من قبيل اضافة العام الى الخاص والى الخامس من اضافة الشيء
الى سببه اي بيان يحصل بسبب الضرورة وجه الضبط ان البيان
اما بالمنطوق او غيره والثاني بيان ضرورة والاول اما ان يكون

بيانا

بيانا لمعنى الكلام او اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول
اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان تغيير والاول اما ان يكون معلوما
معنى الكلام معلوما لكن ... الثاني اكده بما قطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك
والمجمل ونحوهما الثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير اقول يشكل الحصر ببيان
مجمل غير شاف فانه خارج عن الاقسام اللهم الا ان يراد بالتفسير معنى
اعم مما مر في المفسر فيدخل البيان الغير الشافي في بيان التفسير الاول

بيان تقرير وهو تاكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز ان كان الكلام المؤكد
حقيقة نحو قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يستعمل في غير معناه
يقال للبريد طائر لاسراعه ويقال فلان يطير بهمته او احتمال الخصوص
ان كان المؤكد عاما نحو فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان الملائكة عام
يحتمل الخصوص فقرره بذكر الكل وقطع احتمال الخصوص واما قوله تعالى
اجمعون فبيان تفسير فان ما قبله لما احتمل الاجتماع والافتراق كان قوله تعالى
اجمعون تفسيرا لا انه كان يحتمل المجاز بكونه منفردا فقرر بلفظ اجمعون
ان الحقيقة مرادة لان التفرق ليس المعنى المجازي اذ لا وضع للاجتماع
ومن هذا القبيل قوله لامرأته انت طالق وقال عنيت المعنى الشرعي
والثاني بيان تفسير وهو ايضاح ما فيه خفاء من المشترك او المشكل
او المجمل او الخفي وتخصيص المشترك والمجمل والمشترك بالذكر لانه كبيان
النبي عليه السلام قوله تعالى اقيموا الصلوة بالقول والفعل وبيانه
عليه السلام قوله تعالى واتوا الزكوة بقوله عليه السلام هاتوا ربع
عشر اموالكم وبيانه عليه السلام مقدار ما يقطع فيه ومحل القطع في
قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما بقوله عليه السلام

لو قال لفلان علي الف درهم وديعة ... نقود
... في الايد ... بعضها ... ردي
بعض كان ... كان عن ... السود
زال ١٢

لا قطع من اقل من عشرة دراهم ولقطعه يد سارق رداء صفوان
من الزند وكبيان الرجل قول انت بائن بقوله عنيت به الطلاق فانه بيان
تفسير اذ البينونة واخواتها من الكنايات مشتركة محتملة للمعاني فيكون
بيانها تفسيرا ثم بعد التفسير يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع بها بائنا
والثالث بيان تغيير وهو تغيير موجب الصدر اي صدر الكلام
باظهار المراد من ذلك الصدر وحقيقته بيان ان الحكم لا يتناول بعض
ما يتناوله لفظه فوجب ان يتوقف اول الكلام على آخره حتى يصير
المجموع كلاما واحدا لئلا يلزم التناقض كالتخصيص فانه بيان
تغيير عندنا وتفسير عند الشافعي وقد سبق في بحث العام والاستثناء
فانه بيان تغيير باتفاق بيننا وبين الشافعي فان المحققين منهم على
ان الاستثناء تغيير والشرط فانه بيان تغيير الا عند شمس الائمة وابي زيد
بل هو عندهما تبديل والنسخ الذي يسميه القوم بيان تبديل ليس ببيان
وذلك لان الشرط يبدل الكلام من الانعقاد للايجاب في الحال
الى التعليق اي الى ان ينعقد عند وجود الشرط ولا حكم للكلام في قدر المستثنى
اصلا فلا تبديل فيه بل بيان انه لم يرد بخلاف النسخ فانه رفع للحكم لا اظهار
لحكم الحادثة قلنا الشرط فيه تغيير من ذلك الوجه واظهار وايجاب عند
وجوده فكان بيان تغيير كالاستثناء وان كان بينهما فرق تطلبه آخر
كما سيجيء واما النسخ فانه وان كان لم يكن تغييرا بل رفعا وابطالا بالنسبة
الينا لكنه عند الله بيان نهاية مدة الحكم فسمي بيان تبديل والجهتين والصفة
نحو اكرم بني تميم الطوال فيخرج القصار والحال ملحق بها والغاية نحو اكرمهم
الى ان يدخلوا فيخرج الداخلون وبدل البعض نحو ولله على الناس حج البيت

من

من استطاع اليه سبيلا فيخرج غير المستطيع واعلم ان هذه الاشياء
انما تعد من بيان التغيير لاطراد تغييرها والا فلا حصر لوجوه مغير غيرها
كالعطف مثلا فانه قد يكون مغيرا كما اذا قال انت طالق ان دخلت الدار
وعبدي حر ان كلمت فلانا ان شاء الله تعالى فان عطف الشرطية الثانية
على الاولى بعد ملحقها الاستثناء مغيرة لحكم الشرطية الاولى في صحيح الابطال
كما صرح به في تلخيص الجامع ويجوز تاخير بيان التقرير والتفسير عن وقت
الخطاب لا عن وقت الحاجة دون التغيير فان تاخيره عن وقت
الخطاب لا يجوز اعلم ان تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز الا على قول
من يجوز تكليف المحال وما روي عن بعض الاصحاب من وضع العقال
في آية الخيطين قبل نزول من الفجر فعلى تقدير ثبوته يحمل على نفل الصوم
ووقت الحاجة وقت فرض الصوم واما تاخيره عن وقت الخطاب
فقيل يجوز مطلقا وقيل يمتنع مطلقا وقيل يمتنع في الظاهر اذا اريد به غيره
لا في المجمل وقيل يجوز في المجمل ويمتنع في غيره لكن الممتنع تاخيره هو البيان
الاجمالي كان يقال هذا العام مخصوص او سيخصص وجوزوا تاخير
التفصيل بعد قران البيان الاجمالي والمختار عندنا يجب جوازه اجمالا
وتفصيلا في بيان التقرير والتفسير وامتناعه في بيان التغيير باقسامه
وفائدة الخطاب على تقدير تاخير البيان العزم على الفعل او التهيؤ له
عند ورود البيان فانه يعلم منه احد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل
فانه لا يفهم منه شيء ما اصلا لنا في جواز في التقرير والتفسير
قوله تعالى ثم ان علينا بيانه حيث اريد به التفسير لا التغيير لانه حمل على بيان
ما اشكل عليه عليه السلام من معانيه ولان البيان في اللغة الايضاح ولا

لانه تصنيف بابطاله توضيح
[illegible]

في التغيير فلا يحمل عليه مطلقه ولانه مراد بالاجماع فلا يراد غيره وفي العموم
المشترك وفي التقرير معنى التغيير بل اولى ولنا في امتناعه في التغيير
قوله عليه السلام فليكفر عن يمينه ولو جاز تراخيه لما اوجب النبي عليه السلام
التكفير معينا بل قال فليستثن او يكفر ثم لما اشترط الاتصال في بيان
التغيير وكان التخصيص تغييرا خلافا للشافعي فانه عنده بيان محض
فيجوز تأخيره المستدل له بوجوه ثلثة الاول ان قوله تعالى ان الله يأمركم
ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد
بقرة مخصوصة الثاني انه تعالى قال لنوح عليه السلام فاسلك فيها
من كل زوجين اثنين واهلك الا من سبق عليه القول والاهل شامل
لابنه وغيره ثم خص بقوله انه ليس من اهلك الثالث انه تعالى قال
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فلما سمعه ابن الزبعرى
قال لرسول الله صلى الله عليه السلام اانت قلت ذلك قال نعم
قال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا
الملائكة ثم نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك
عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة وجب رد هذه الوجوه
فاشار الى رد الاول بقوله وبيان البقرة تقييد للمطلق لا تخصيص
للعام وفيه الكلام فيكون نسخا لما سيأتي ان تقييد المطلق نسخ
فلا يضره التراخي بل يلزمه والى رد الثاني بقوله والاهل لم يتناول
ابن نوح لان المراد بالاهل الاهل ايمانا ولا شك ان من لا يتبع الرسول
لا يكون اهلا له بهذا المعنى لا انه متناول له لكنه خص متراخيا بقوله
انه ليس من اهلك فعلى هذا يكون الاستثناء بقوله الا من سبق عليه

القول

القول منقطعا ولو سلم ان الاهل متناول للابن بان يكون المراد به
الاهل قرابة فقد اخرج الابن بالاستثناء بقوله الا من سبق عليه القول
لان الاستثناء حينئذ يكون متصلا فيخرج الابن به لا بالتخصيص المتراخي ومعنى
قوله تعالى انه ليس من اهلك الذي لم يسبق عليه القول فاللام للعهد والى
رد الثالث بقوله وما في قوله تعالى انكم وما تعبدون لم يتناول عيسى
وعزيرا والملائكة حقيقة لان ما لغير العقلاء وانما اورده ابن الزبعرى
تعنتا بالمجاز والتغليب لا انه خص بقوله ان الذين سبقت لهم منا
الحسنى الآية لانهم يعني ابن نوح وعيسى وعزيرا والملائكة خصوا تخصيصا
متراخيا حتى يلزم جواز تراخي المخصص فيلزم تراخي المغير واما
التخصيص فقصر العام على بعض متناوله لم يقل بعض افراده ليتناول
نحو وفوق كل ذي علم عليم
الجميع ونحوه بكلام خرج به القصر بالعقل والعادة ونحو ذلك فانه
كما ركب نحو لا اكل لحما
وان كان مسمى بالتخصيص في العرف لكنه لا يكون مغيرا مطلقا كما سبق في
بحث العام والمقصود ههنا التعريف مستقل خرج به الاستثناء والشرط
ونحوهما مما مر فان شيئا منها لا يسمى تخصيصا في اصطلاحنا موصول
للعام في النزول او الورود حقيقة وهو ظ وحكما ليدخل الجهل بالتاريخ فانه
اذا جهل يحمل المخصص على مقارنته للعام فخرج به المفصول المتراخي
فانه نسخ ويجوز التخصيص بالعقل وضع المظهر موضع المضمر لان المراد
بالتخصيص ههنا غير ما سبق على ما سبق وانما جاز به لخروج الواجب تعالى
عن نحو الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير لاستحالة مخلوقيته ومقدوريته
فان قيل البلوغ موخر والعقل ليس كذلك وايضا لو جاز التخصيص به
لجاز النسخ ايضا وهو محال بالاجماع قلنا الواجب تأخر صفة مبينة

لا ذاتية والفرق بين التخصيص والنسخ ظ لان النسخ سوا بين امد الحكم
او رفعه محجوب عن نظر العقل بخلاف خروج البعض عن الخطاب ويجوز
التخصيص بالعادة يعني ان العادة اذا خصصت بتناول نوع من انواع
متناولات اللفظ العام تخصيصه به استحسانا نحو ان يحلف ان لا ياكل
رأسا يقع على المتعارف الذي يباع في السوق ويكبس في التنانير و
قيل لا تخصيصه وهو القياس لانه الحقيقة اللغوية لنا ان الكلام للافهام
فالمطلوب به ما يسبق الى الافهام وذا هو المتعارف قطعا فينصرف
اليه الكلام ويجوز ايضا بنقصان بعض الافراد فيه اي اللفظ الى بالبعض
الاخر نحو كل مملوك لي كذا لا يقع على المكاتب او زيادة كالفاكهة لا تقع
على العنب لا القياس يعني لا يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس
اما لان المخرج بالقياس داخل تحت العام قطعا والقياس يثبت
عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه ايضا
ظني والقياس مؤيد بما يشاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد واما
لان المخصص وان كان بيانا من وجه معارض من وجه اخر كما مر جوابه
والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه ولا الاجماع لان زمانه
الاجماع متراخ ولا تخصيص مع التراخي وان وقع ذلك صورة فانما
هو بنص مجهول التاريخ محمول على المقارنة حقيقة ويجوز التخصيص
بالكتاب له اي للكتاب خلافا للبعض لكنه عند القاضي ابي بكر وامام
الحرمين اذا علم تاخر الخاص اذ لو علم تقدمه ينسخ العام ولو جهل
التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم التعارض بينهما في ذلك القدر
وكذا عندنا لكن اذا اتصل الخاص المتأخر اذ لو تراخى كان ناسخا

ويبقى

ويبقى العام في الباقي قطعيا فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد
وعند الشافعي ومالك تخصيصه اي العام بالخاص تقدم او تاخر او جهل
التاريخ ويجوز التخصيص بالكتاب للسنة لقوله تعالى ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة من جملة الاشياء ويجوز التخصيص
بهما اي بالسنة لهما اي للكتاب والسنة اما التخصيص بالسنة للكتاب
ففيما اذا كانت السنة متواترة او مشهورة وعلم اتصال
المخصص لعام الكتاب او جهل التاريخ لانه ح يحمل على المقارنة
اما اذا كانت خبرا واحدا فلا يعتبر لانه لا يعارض عام الكتاب
واما اذا كانت متواترة او مشهورة وعلم تقدمها ينسخها
العام وان علم تراخيها فتنسخ العام في قدر ما تناولاه واما
التخصيص بالسنة للسنة فكالتخصيص بالكتاب للكتاب
واعلم ان السنة كما سيأتي ان شاء الله تعالى يتناول الحديث
والفعل والتقرير وكما يجوز التخصيص بالحديث يجوز بالفعل والتقرير
ايضا اما الاول فكالوصال بالصوم بعد نهي الناس عنه واما
الثاني فكعدم انكاره فعلا رآه من المكلف مخالفا للعموم
وهذا من انواع بيان الضرورة **واما الاستثناء** لفظ
المستثنى حقيقة اصطلاحية في المتصل والمنقطع بلا نزاع
وان كان صيغ الاستثناء مجازا في المنقطع ولذا قسم الى قسمين
فقيل فمتصل ان منع ذلك الاستثناء بعض ما تناوله صدر الكلام
احترازا عن الاستثناء المستغرق عن دخوله اي دخول ذلك البعض
والجار متعلق بمنع في حكمه اي حكم صدر الكلام وانما قال ان منع

ولم يقل إن أخرج كما في عبارة القوم لأنه إن أريد الإخراج عن الحكم فالبعض
غير داخل فيه حتى يخرج وإن أريد الإخراج عن تناول اللفظ إياه و
انفهامه من اللفظ فلا إخراج لأن التناول باق بعد وإن أريد
بالإخراج المنع عن الدخول فالتصريح به أولى والباء في بالا وأخواته
متعلق بمنع وهو احتراز عن سائر أنواع قصر العام على بعض ما يتناوله
من الشرط والصفة والغاية ونحو ذلك فإن قيل استثناء المكيل والموزون
والمعدود من الدراهم مثلا صحيح عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى
ويطرح قيمة المستثنى من المستثنى منه ولم يتناول الصدر الخارج
قلنا القياس أن لا يصح لكنهما استحسنا وقالا المقدرات جنس واحد
معنى وإن كانت أجناسا صورة لأنها تثبت في الذمة ثمنا
والعدديات التي لا تتفاوت كالمقدرات في ذلك وهو
أي الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا أي المستثنى يعني أنه استخراج صوري
وبيان معنوي إذ المستثنى لم يرد أولا نحو قوله تعالى فلبث فيهم ألف
سنة إلا خمسين عاما والمراد تسعمائة وخمسون سنة وسقوط الحكم
بالمعارضة ولو توجه حالتي الإنشاء فلا يتصور في الأخبار عنه
الخارج لاسيما عن الماضي وفي العدد كقوله تعالى وما كان لمؤمن أن يقتل
مؤمنا إلا خطأ فمعناه ليس له ذلك عمدا لا أن له ذلك خطأ لحرمته
بناء على ترك التروي ولذا وجب الكفارة وإن صح حمله على المنقطع
قلنا لا نسلم صحته في المفرغ ولو سلم فالأصل المتصل ولا مقتضي للعدول
عنه فإن قيل المثال الجزئي لا يثبت القاعدة الكلية قلنا هو شاهد
لا مثال قال أي فخر الإسلام الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس

لكلمة

[illegible]

لكلمة التوحيد فإن الإجماع قد انعقد على أن لا إله إلا الله يفيد التوحيد
ولو من الدهري ولا يحصل ذلك إلا بالإثبات بعد النفي إذ لا توحيد
في نفي الإله سواه إذ لم يحكم بثبوته وللإجماع على أنه من
النفي إثبات ومن الإثبات نفي قلنا في الجواب عن الأول
إفادة كلمة التوحيد الإثبات بعد النفي بالعرف الشرعي
لا بالوضع اللغوي الذي كلامنا فيه وبه يندفع ما يقال إن
المقدر فيها إن كان الموجود لم يلزم عدم إمكان إله غيره
وإن كان الممكن لم يلزم منه وجود ذات الله تعالى بل إمكانه
إذ يلزم عرفا وإن لم يلزم لغة وقلنا في الجواب عن الثاني
مرادهم أي مراد أهل الإجماع بالإثبات في قولهم الاستثناء
من النفي إثبات عدم النفي وبالعكس أي مرادهم بالنفي
في قولهم الاستثناء من الإثبات نفي عدم الإثبات إطلاقا
للخاص على العام ولو سلم أن المراد بالإثبات والنفي حقيقتهما
فمعارض ذلك الإجماع بمثله أي بإجماع آخر من أهل اللغة
على أنه تكلم بالباقي بعد الثنيا فالتوفيق بينهما أنه تكلم بالباقي
بوضعه ونفي وإثبات بإشارته بحسب خصوصية المقام
لعدم ذكرهما قصدا بل لازما عن كونه كالغاية المنتهية للوجود
بالعدم وبالعكس لكن في ذلك المقام لا مطلقا وبه يندفع
أن الإشارة فوق المفهوم فكيف يصح إنكاره ثم الاعتراف
بها وشرطه أي الاستثناء أن يكون الاستثناء مما أوجبه
الصيغة قصدا لا مما ثبت ضمنا لأنه تصرف لفظي فيجب
أن يكون من مدلوله القصدي ولذا أي لاشتراط كونه مما أوجبه

الصيغة قصدا لم يجوز ابو يوسف استثناء الاقرار في التوكيل
بالخصومة بان يوكل بالخصومة غير جائز الاقرار وعلى ان لا يقر
عليه وذلك لان اقتداره على الاقرار انما هو لقيامه مقام الموكل
لا لانه من الخصومة ولذا لا يختص بمجلسها حيث بالوكالة ضمنا لا قصدا
فلا يصح استثناؤه وجوزه محمد اما لتناولها اياه بعموم المجاز وهو الجواب
مطلقا اذ المهجور شرعا كالمهجور عادة لكن لما كان الاستثناء
تغييرا صح موصولا لا مفصولا واما للعمل بحقيقة الخصومة لغة فان الاقرار
مسالمة لا ينافيها ولها الخصومة فصح بيان تغيير وصلا وفصلا
وعلى هذا الطريق لا يكون الاستثناء على حقيقة وكذا الانكار بعينه
على الخلاف ايضا لكن على الطريق الاول لمحمد لان مجازها شامل
لهما لا على شيء منهما فصح استثناء احدهما لا على الثاني اذ ليس
عملا بالحقيقة بوجه ولا يصح عند ابي يوسف رحمه الله لا لدليل الاقرار
بل لان الانكار عين الخصومة فيكون استثناء الكل من الكل وهو
باطل كما سيأتي في الاصح احتراز عما قيل لا يصح اتفاقا اذ حقيقتها
اما عينه ومجازها اما عينه او مجاز يتبعه ولا تبع مع عدم المتبوع
ويستثنى الاكثر من الباقي نحو انت طالق ثلثا الا اثنين خلافا
لابي يوسف هو يقول ان الاستثناء بيان فان من قال جاءني القوم
الا فلانا كان بيانا للجائين بطريق الاختصار وهذا انما يتحقق
في استثناء القليل لا الكثير وفي [illegible] الرواية لا فرق بين القليل
والكثير لان الاستثناء كما عرفت [illegible] الحاصل بعد الثنيا فشرطه
ان يبقى وراء المستثنى شيء يصير متكلما به لا الكل عطف على
الاكثر بلفظه نحو عبيدي كذا الا عبيدي او بالمساوي مفهوما

نحو

نحو اماي كذا الا مملوكاتي فان كلا منهما باطل لاقتضائه مغايرة الشيء
نفسه ولانه لما لم يبق شيء بعد الاستثناء لم يحصل متكلما بالباقي فبقي
الكلام الاول كما كان واما اذا ساواه الكل وجودا جاز الاستثناء
نحو عبيدي كذا الا فلانا وفلانا وفلانا ولا عبد له سواهم جاز
لاحتمال الكلام في نفسه بقاء بعض الافراد والا اذا اعقب
الكل المستثنى بما يخرجه عن المساواة نحو له علي ثلثة الا ثلثة
الا اثنين حيث يلزم اربعة لوقوع الاثنين في درجة الاثبات
لكونهما مستثنين عن ثلثة هي في درجة النفي لكونها في محل
الاستثناء عن ثلثة مثبتة والواحد الحاصل من ثلثة الا اثنين
اذا استثني من ثلثة هي في درجة الاثبات يبقى اثنان
فنجمعها مع الاثنين الاخيرين فيحصل اربعة واذا تعقب
الاستثناء الجمل المتعاطفة ينصرف الاستثناء الى الجملة الاخيرة
لان الرجوع اليها متحقق على التقديرين والى غيرها محتمل مع ان
حكم الاولى بكماله متيقن وارتفاع بعضه بالاستثناء مشكوك
لجواز انصرافه الى الاخيرة فقط والمتحقق المتيقن اولى
بالاعتبار وان حتى صرفه الى الكل لان الجمع يجري في الجمع كالجمع
بلفظه ولو كان ما قبله جمعا بالصيغة ينصرف اليه بالاتفاق
فكذا هذا قلنا لا نسلم المساواة مطلقا لجواز ان يكون للاستقلال
دخل في منع العرف [illegible] القذف فان قوله تعالى
الا الذين تابوا منهم [illegible] الى قوله واولئك هم الفاسقون
حتى ان فسقهم [illegible] بالتوبة ولا يفيد التوبة قبول شهادتهم

والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة
شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا
لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون
إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا
فإن الله غفور رحيم

بل رفعهما من تمام الحد وعنده منصرف الى قوله تعالى ولا تقبلوا لهم
شهادتهم شهادة ابدا حتى ان التائب تقبل شهادته عنده و
والاستثناء منقطع ان لم يكن كذلك اي لم يمنع بعض ما يتناوله الصدر
عن دخوله في حكمه ولابد فيه بعد التعليق بالصدر من المخالفة بين
الطرفين باحد وجهين لكون الا فيه بمعنى لكن اما بالنفي والاثبات
نحو ما جاءني القوم الا حمارا او الا زيدا اذا لم يكن منهم واما بعدم
الاجتماع نحو ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر بخلاف ما جاءني
زيد الا ان الجوهر الفرد موجود واما التعليق فيمنع العلية ويلزمه
منع الحكم ضرورة اعلم ان قولنا انت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق
بالاتفاق واذا قيد بالشرط مثل ان دخلت لا يقع الطلاق بالاتفاق
ايضا فعندنا المنع العلية لانه داخل عليها لا على حكمها قصدا لانها
هي المذكورة دونه حتى ان المعتبر من الحكم ما هو بين الشرط
والجزاء لا الجزاء وحده فان مضمون الشرطية ايقاع الحكم على تقدير
الشرط لا مطلقا واذا كان داخلا على العلة يمنعها عن اتصالها
بمحلها وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد علة فان تاثير التصرف
الشرعي بثلثة امور الاهلية والمحلية واتصال التصرف بالمحل
ثم كما ان بانعدام الاهلية والمحلية لا ينعقد علة كالبيع من
المجنون وبيع الحر فكذا بانعدام الاتصال بالمحل فان قيل لما لم يتصل
بالمحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلنا
لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط والمحل التعليق جعل كلاما
صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشطر [illegible] لو علق بشرط لا يرجى الوقوف

على وجوده

على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى واذا كان التعليق مانعا له
للعلية فزمان وجود العلة هو زمان وجود الشرط لان المانع حين
ينتفي فجاز اي اذا كان زمان العلة هو زمان الشرط جاز التعليق اي
تعليق ما يصح تعليقه في التصرفات كالطلاق والعتاق ونحو ذلك بالملك
بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او كلما تزوجت امرأة فكذا
هكذا وبان قال لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر او قال ان اشتريت
عبدا فكذا لان وجود الملك انما يشترط لصحة هذه التصرفات عند وجود
العلة لا مطلقا فحين وجد الملك وهو الشرط وجد العلة بزمانه مانعها
وقال الشافعي التعليق يمنع الحكم بمعنى انه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا
في المحل اذ لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق بمنعه عن الوجود و
انما يؤثر في حكمه بمنعه عن الثبوت فظهر ان اثر التعليق في منع الحكم
لا العلية بمنزلة شرط الخيار في البيع والاضافة الى الزمان فانه اذا قال
انت طالق غدا ينعقد السبب يتراخى الحكم الى الغد ونظيره التعليق
الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في منع ثقله الذي هو سبب السقوط
بل في حكمه وهو السقوط قلنا اللفظ انما يكون علة باعتبار حكمه الذي
هو النسبة التامة وقد منعه التعليق فلا يتصور عليته بمجرد وجوده
اللفظي واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم لان البيع من قبيل الاثبات
فلا يحتمل التعليق بالخطر لانه يؤدي الى القمار فكان لا يجوز البيع معه
كما لا يجوز مع سائر الشروط الا ان الشرع جوزه نظرا لمن لا خبرة له فكان
ثابتا بالضرورة فيتقدر بقدرها وهي تندفع بجعله داخلا على الحكم فقط
اذ لو دخل على السبب لكان داخلا على السبب والحكم جميعا ودخوله على الحكم

فقط المهل من دخول عليهما واما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل التعليق
بالشرط لانهما من قبيل الاسقاطات والاصل ان يدخل التعليق على السبب كيلا
يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع عنه فيدخل عليه وان الاضافة الى الزمان
فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا المنع للحكم فيتحقق السبب لوجوده
حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واذا لم يكن مانعا للعلية
في زمانها الى العلة زمان التعليق فلم يجز الا اذا كان زمانها زمان التعليق
لم يجز التعليق بالملك لان وجود الملك عند وجود العلة شرط لصحة التصرف
التصرف فلما وجد العلة ولم يوجد الملك لم يصح التصرف ومبناه اي مبنى
النزاع بيننا وبين الشافعي ان المعلق بالشرط عندنا هو الايقاع اي
ايقاع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الايقاع فلا يتصور
قبل وجود الشرط المعلق به فلا ينعقد اللفظ علة والمعلق عنده الوقوع اي
وقوع الطلاق والعتاق ونحوهما واذا كان المعلق هو الوقوع فلا مانع
من انعقاد اللفظ علة والحق لنا اما اولا فلان من حلف لا يعتق لا يحنث
بالتعليق قبل وجود الشرط اتفاقا فلو انعقد علة لوجب ان يحنث واما
ثانيا فلاجماع اهل العربية وغيرهم ان الجزاء وحده لا يفيد الحكم وانما الحكم
بين مجموع الشرط والجزاء وقول صاحب التلويح التحقيق في الجملة الشرطية عند
اهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال
حتى ان الجزاء اذا كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية
وعند اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شيء
لشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء وكل من الشرط
والجزاء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر فقد رد بان ما ذهب اليه الميزانيون

لا يخالف

لا يخالف كلام اهل العربية كيف وهم بصدد بيان المفهوم من الفقها با
المستعملة في العلوم والعرف وقد صرح النحويون بان كلم المجازات تدل على
سببية الاول ومسببية الثاني وفيه اشارة الى ان المعنى هو الارتباط
بين الشرط والجزاء وذكر مشيئة من لا يظهر مشيئته نحو ان شاء الله وان شاء
الملك وان شاء الجن ونحو ذلك ابطال لحكم الكلام عند ابي يوسف فانه قال
ان الصيغة وان كان صيغة الشرط لكن معناه رفع الحكم واعدامه
على خلاف سائر التعليقات فان التعليق بالشرط وان كان اعداما للحال
ولكن عرضية الوجود ثابتة عند وجود الشرط ولا طريق للوقوف
على هذه المشيئة فيكون التعليق اعداما لحكم الكلام اصلا وذكر مشيئة من
لا يظهر مشيئته تعليق لحكم الكلام عند محمد نظرا الى صيغة الشرط ويروى
العكس ايضا وثمرة الخلاف تظهر في مواضع منها انه اذا قدم المشيئة فقال
ان شاء الله تعالى انت طالق فعند من قال بالابطال لا يقع الطلاق
لانه ابطال فيبطل الكلام سواء قدم او اخر بحرف الفاء او غيره وعند من
قال بالتعليق يقع لانه للتعليق فاذا قدم الشرط ولم يذكر حرف الجزاء
لم يتعلق وبقي الطلاق من غير شرط ومنها انه اذا قال ان حلفت
بطلاقك فعبدي كذا ثم قال لها انت طالق ان شاء الله فعند القائل
بالابطال لا يكون يمينا فلا يحنث وعند القائل بالتعليق يكون يمينا فيحنث
اقول ينبغي ان يظهر ثمرة ايضا فيما اذا ذكر مع الهبة والصدقة ونحو ذلك
فان تعليقهما بشرط متعارف وغير متعارف يصح ويبطل الشرط فعند
القائل بالتعليق ينبغي ان يصح هذه التصرفات وعند القائل بالابطال
ينبغي ان لا يصح واذا دخل الشرط على الشرط بان يذكر اولا عاطفا بينهما

حالية ف

يقدم الشرط المؤخر ويكون الشرط المقدم مع الجزاء جزاء له سواء تأخر الجزاء
ام عن الشرطين كما اذا قال ان دخلت الدار ان كلمت فلانا فانت حر
فشرط العتق وجود الكلام اولا حتى ان كلم ثم دخل عتق وان دخل اولا
ثم كلم لم يعتق وذلك لانه تعذر جعلهما شرطا واحدا لعدم حرف العطف
وتعذر جعل الثاني مع الجزاء جزاء للاول لعدم حرف الجزاء او تعذر فصل
احدهما عن الآخر لان الشرط الاول حينئذ يلغو ولا يليق بكلام العاقل مهما امكن
وقد امكن بالتقديم والتأخير فان الشرط الثاني اذا قدر مقدما كان الشرط
الاول مع جزائه جزاء الثاني مقدما عليه وفي مثله لا يحتاج الى الفاء فصار
كانه قال ان كلمت فلانا فان دخلت فانت حر فكان الثاني شرط انعقاد
اليمين والدخول شرطا لانحلاله فاذا وجد الكلام انعقد اليمين ثم بالدخول
انحلت للحنث اما اذا وجد الدخول اولا وجد شرط الحنث قبل انعقاد
اليمين فلا يعتبر او تقدم الجزاء على الشرطين كما اذا قال انت حر
ان دخلت الدار ان كلمت فلانا تقديره ان كلمت فلانا فانت حر
ان دخلت الدار فالثاني شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على
قياس ما سبق وتقديم الثاني اولى لانه متصل بالجزاء واذا تخللها
ام الشرطين الجزاء ام دخل الجزاء بين الشرطين كان الشرط الاول
شرطا للانعقاد ام لانعقاد اليمين وكان الشرط الثاني شرطا للانحلال
ام انحلال اليمين فاذا قال ان تزوجت امراة فهي كذا ان كلمت
فلانا فتزوج امراة قبل الكلام واخرى بعده طلقت المتزوجة
قبل الكلام لا التي بعده لان الشرط الثاني لحق اليمين وما كان كذلك
لا يكون شرطا للانعقاد والا لا يكون ما فرضناه يمينا يمينا لانه الكلام

التام

التام المستقل المنعقد بالشرط قبله فتعين ان يكون شرطا للانحلال والا
يكون لغوا فصار الكلام شرطا للحنث دون الانعقاد فصار غاية
لليمين فاذا تكلم انحلت فالتي تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد انحلال
اليمين فلا تطلق والتي تزوجها قبل الكلام تزوجها واليمين باقية
فتطلق واذا تعقب الشرط الجمل المتعاطفة اي جاء بعدها نحو هذا حر
وهذه طالق وعلي حج ان فعلت كذا ينصرف الشرط اليها جميعا لان حق
الشرط التقدم كما هو المذهب المشهور فاذا تأخر الجزاء حكما كانت
الجملة الاولى مقصودة من حيث تعلقها بالشرط والثانية معطوفة عليها
فتكون في حكمها في المقصودية وكذا الثالثة فيظهر التوقف بينه وبين الاشياء
فان حقه التأخير واذا تقدمها اي الشرط الجمل المتعاطفة يتعلق اي
تلك الجمل به اي بالشرط اي المشتركة المذكورة واذا توسطت اي المتعاطفة
بينهما اي بين الشرطين نحو ان دخلت الدار فامرأته طالق وعبده
حر وعليه حج ان كلمت فلانا والانية لم تضم الجملة الوسطى الى الجملة
في التعليق بل الاولى في التعليق بالشرط الاول ولان الاصل تقديم الشرط على الجزاء
كما سبق فكان تعلق الجزاء المتوسط بالشرط الاول اولى وانجلاء في الجزاء
الثالث لا نزاع فيه ضرورة وهي صونا الشرط الاخير عن الالغاء لا اذا
قدم الاولى اي اولى الجملة الواقعة جزاء عليه اي على الشرط يعني اذا
قال امرأته طالق ان كلمت فلانا وعبده حر وعليه الحج ان دخلت
الدار فاذا كلم طلقت لا غير والعتق والحج يجب بدخول الدار
ولا ينضم ههنا الجزاء المتوسط الى الجزاء المتقدم ولا يتعلق معه بالشرط
المتقدم لانا اذا جعلناه مضموما الى الشرط الاول ويحتاج الى التقديم

والتأخير واضمار الفعل فيجعل كأنه قال امرأته طالق ان كلمت فلانا وعبده
حر ان كلمت فلانا ولو جعل معلقا بالشرط الاخير يتغير نظم الكلام ويستغنى عن
الاضمار فيكون اولى بخلاف الاول فانه هنا لا يمكن ضمه الى الجزاء المتقدم
من غير ادراج الزيادة وتغيير نظم الكلام والرابع بيان الضرورة اي
بيان يقع للضرورة فيكون من قبيل اضافة الحكم الى السبب وهو نوع بيان
لم يوضع له اي لتوضيح منه بما هو في حكم المنطوق للزومه منه عرفا كقوله تعالى
وورثه ابواه فلامه الثلث فان بيان نصيب احد الشريكين بيان
لنصيب الآخر بالضرورة ومنه السكوت لدى الحاجة الى البيان بان يدل
عليه اي على كون السكوت بيانا حال المتكلم اي الذي من شأنه التكلم
في الحادثة لا انه المتكلم بالفعل فان السكوت بيانا كسكوت الشارع
عن تغيير ما يعاينه من قول او فعل ولم يسبقه تحريم فانه يدل على جواز
ذلك القول والفعل مثل ما شاهد عليه السلام من معاملات كان الناس
يتعاملونها وماكل ومشارب كانوا يستديمون مباشرتها
فاقرهم عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح اذ لا يجوز من النبي
عليه السلام ان يقر الناس على محظور وسكوت الصحابة عن تقويم
منفعة البدن في ولد المغرور وهو من يطأ امرأة معتمدا على
ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق وسكوت
الصحابة عن تقويم منفعة البدن في زوجة المغرور روي ان
رجلا من بني عذرة تزوج جارية على ظن انها حرة فولدت اولادا
ثم جاء [illegible] فرفع ذلك الى عمر رضه فقضى بها لمولاه وقضى على الاب
ان يفدي الاولاد وكان ذلك بمحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان

منافعها

منافعها ومنفعة الولد فحل ذلك محل الاجماع على ان المنافع لا تضمن
بالاتلاف المجرد بدون العقد وشبهته بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة
لان المستحق جاء طالبا لحكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب كذا قال شمس الائمة
وسكوت البكر البالغة فانه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة
للحياء وهي الرغبة للرجال وسكوت الناكل فانه جعل بيانا لثبوت الحق
عليه واقرارا به لحال في الناكل وهي انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين
مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم
الامتناع عما يلزمه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان يكون اليمين
كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة الا ان يكون المدعي محقا في دعواه و
وسكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد علمه بالبيع فانه جعل بيانا
للتسليم لحال في الشفيع وهي ان العادة تقتضي بان من لا يرضى بمثل
هذا التصرف يظهر الرد على المتصرف وينازع معه فلما ترك المخاصمة
مع القدرة عليها دل على القبول والتسليم وسكوت المولى حين رأى
تجارة عبده فانه ايضا جعل بيانا للاذن لحال في المولى وهي ان العادة
ايضا تقتضي بان من لا يرضى بتصرف عبده حين رأى يظهر النهي ويرد
عليه فلما ترك التعرض علم انه راض بما صنع وتقرير هذا البحث على
هذا الوجه احسن من تقرير القوم كما لا يخفى على ارباب الفهم ومنه
ما ثبت ضرورة اختصار الكلام نحو قوله علي مائة ودرهم ومائة
ودينار ومائة وقفيز بر جعل العطف بيانا للمائة عندنا وعند
الشافعي المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب [illegible] شاة
لان العطف لم يوضع للبيان بل للمغايرة قلنا هو مقتضى القياس

لكن استحسناه بالوقف والاستدلال فان ارادة التفسير بالمعطوف
وتمييزه عينه متعارفة في نحو مائة وعشرة دراهم للايجاز حتى يستهجن
ذكره في الوثيقة ويعد تكرارا وكذا مائة درهم وعطف كل غير عدد
اذا كان مقدارا لانه يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل
والموزون بخلاف له علي مائة وثوب فضلا عن نحو وعبد فانه
لا يثبت في الذمة فيها ولان المعطوفين كشيء واحد كالمضاف
ولذا لم يجز الفصل بينهما الا بالظرف فكما يعرف المضاف اليه المضاف
يعرف المعطوف المعطوف عليه اذا صلح كما في المقدار **وبيان تبديل** الخامس
وهو النسخ ولا بد من الكلام في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه
والناسخ والمنسوخ ففيه مباحث الاول في تعريفه وهو لغة التبديل
واصطلاحا قولا وفعلا وتقريرا في حجة دلالة الدليل الشرعي على خلاف
حكم العقل من الاباحة الاصلية وخرج ما يلزم بطريق الانشاء و
والاذهاب عن القلوب بلا دلالة دليل وكذا نسخ التلاوة
فقط لان المراد تعريف النسخ المتعلق بالاحكام اللهم الا ان يدرج في التعريف
الاحكام اللفظية كصحة التلاوة في الصلوة وحرمتها على
الجنب ونحوه وخرج دلالة عدم الاهلية كما بالموت والجنون على عدمه
متراخيا خرج به التخصيص والاستثناء ونحو ذلك لانه رفع مطلقا
والنسخ رفع بالنظر الينا وهذا التعريف اعلى من تعريف ابن الحاجب
بالرفع ومن تعريف بعض الفقهاء بالبيان لان صحة كل منهما باعتبار
دون آخر فانه بيان محض في علم الله المتعلق بامد الحكم ورفع
وتبديل في علمنا باطلاقه الظاهر في البقاء المبحث الثاني في جوازه

وهو

[Margin: ان يدل على خلاف حكم شرعي دليل شرعي يشمل الكتاب والسنة قولا و فعلا]

141

وهو جائز عقلا اما اذا لم يعتبر مصالح العباد فان الله تعالى غني عن
العالمين فظاهر لانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يسئل عما يفعل
واما اذا اعتبرت تفضلا على ما عليه الجمهور فالجواز اختلاف المصالح
باختلاف الاوقات وعلم الخبير القدير به وان كان غنيا عنها كاستعمال
الادوية بحسب الامزجة والازمان ففي ذلك حكمة بالغة لا بداء ارادة تامة
كما في الاحياء والاماتة وجائز نقلا لان الاستمتاع بالاخوات
والجزئية كان حلالا في زمن آدم عليه السلام ثم نسخ في سائر
الشرائع ولان الختان كان جائزا في شرايع ابراهيم عليه السلام (نحو الى ان نسخ جزء الآدمي)
ثم وجب في شريعة موسى عليه السلام ولان الجمع بين الاختين
كان جائزا في شرع يعقوب عليه السلام ثم حرم في سائر الشرائع
فان قيل كل منها رفع للاباحة الاصلية قلنا الاباحة فيها
بالشريعة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان كيف وسكوت الانبياء
عند مشاهدتها تقرير منهم فكانت احكاما شرعية خلافا للفرق
العيسوية من اليهود فانهم انكروا الجواز فرقة عقلا واخرى نقلا
قال الاول فلان النسخ بالحكمة ظهرت فيكون بداء او لا لها فيكون
عبثا وكلاهما على الله تعالى محال قلنا ان اريد بظهور الحكمة تجددها
بتجدد الازمان اخترنا الاول ولا بداء وان اريد تجدد العلم بها
اخترنا الثاني ولا عبث لثبوتها واما الثاني فلنقلهم عن موسى عليه السلام
ان لا نسخ لشريعته وعن التورية تمسكوا بالسبت ما دامت
السموات والارض قلنا لا نسلم انه قوله وانه متواترة ولا نسلم انه
ثابت في التورية النازل على موسى عليه السلام وثبوته فيما في ايديهم

لا يكون حجة لانه محرف ولذا اختلف نسخها كيف ولو ثبت ذلك لاحتجوا به
على النبي عليه السلام ولو احتجوا لاشتهر عادة وانتفاء اللازم يدل
على انتفاء الملزوم وهو واقع لما سبق في الجواز نقلا وخلافا لابي مسلم
الاصفهاني ولم يرد بالانكار وقوعه ظاهره فانه لا يصدر عن مسلم
فكيف عن ابي مسلم وذلك لان المنقول عنه امران الاول انكار اطلاق
لفظ النسخ وهو مخالف للنص لقوله تعالى ما ننسخ والثاني انكار ارتفاع
الشرائع السالفة بشريعة محمد عليه السلام وهو ايضا باطل بل مراده ان
الشريعة المتقدمة موقتة الى ورود الشريعة المتاخرة اذ ثبت في التوراة
ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا ببعث محمد عليه السلام واوجبا الرجوع
اليه عند ظهوره ولذا كان الاول موقتا لا ينسخ الثاني ناسخا قلنا لا نسلم
ان البشارة والايجاب يقتضيان توقيت احكامهما لاحتمال ان يكون الرجوع
اليه لكونه مغيرا او مقررا او مبدلا للبعض دون البعض فمن اين يلزم
التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التابيد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فمثل
التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفعه في عهده
المتين من اللطف ما لا يخفى المبحث الثالث في محل النسخ ومحله حكم
احتراز عن الاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال
مما يؤدي نسخه الى كذب او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء او حرمته
مثل هذا حلال وذاك حرام شرعي خرج به الاحكام العقلية والحسية
فانها لا تقبل النسخ فرعي خرج به الاحكام الاصلية المتعلقة بالعقائد
لم يلحقه اي ذلك الحكم تاقيت اي تعيين من الوقت والتابيد اي
دوام الحكم ما دام دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله

بقوله الى يوم القيمة تابيدا لا توقيتا قيدا لحكم صفة لتوقيت وتابيد
نصا نحو الصوم واجب مستمر ابدا فانه لا يجوز نسخه اتفاقا واختلف
في غيره وهو امران الاول ان لا يكون التوقيت والتابيد قيدين
للحكم بل للفعل المحكوم به نحو صوموا ابدا او الى كذا فان الفعل يدل
بمادته والوجوب انما يستفاد من الهيئة فيكون القيد متوجها الى
الفعل باعتبار مادته ضرورة فالجمهور منا ومن الشافعية على
جواز نسخه خلافا للجصاص وعلم الهدى والقاضي ابي زيد والشيخين
ومن تبعهما الثاني ان يكون التوقيت والتابيد قيدين للحكم ظاهرا لا نصا
نحو الصوم يجب ابدا فان الفعل اصل في العمل والمختار في التنازع
اعمال الثاني فيكون ابدا قيدا ليجب ويحتمل ان يكون ظرفا للصوم فان
نسخه يجوز عند الجمهور ويحمل على خلاف الظاهر من اعمال الابعد
لا عندهم للجمهور ان ابدية الفعل المكلف به لا ينافي عدم ابدية
التكليف به لجواز اختلاف زمانيهما كما ان تقييده بزمان يجامع
عدم تقييد التكليف به نحو صم غدا فمات قبله او نسخ اليوم و
للمتاخرين ان ورود النسخ على الصوم الدائم والموقت يجعله
غير دائم وغير موقت بذلك الوقت لانه ينافيهما وعلى وجوبه يستلزمه
لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم فيلزم دوام الصوم ونسخ وجوبه
منافاته لمنافاة نقيض كل لازم لملزومه فيكون مبطلا لخصوصية
التابيد كما في تابيد الوجوب بعينه المبحث الرابع في شرط النسخ
وشرطه التمكن من الاعتقاد لا الفعل اعلم ان شرطه عندنا هو
التمكن من عقد القلب فانه كاف وعند المعتزلة والصيرفي

من ان نحية والمحصة والى زيد منا التمكن من الفعل ايضا وهو ان
يمضى بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل من وقته المقدر له
شرعا ولا يكفى ما يسع جزءا منه وكل من النسخ قبل دخول وقته او بعده
وقبل مضى ذلك القدر محل النزاع وبناؤه على ان الاصل عندنا
عمل القلب والنسخ بيان انتهاء مدته لكفاية مقصود مقصود
تارة كما في انزال المتشابه وكونه اقوى المقصودين اخرى
لتوقف كون العمل قربة عليه بدون العكس وعدم احتمال السقوط
دونه وعندهم عمل البدن لانه المقصود بكل تكليف نصا والنسخ لبيان
انتهاء مدته فلو نسخ قبله كان نسخ الفعل لا نسخ حقيقة النسخ قبله عليه السلام لي
بدا الناجز المعراج حيث نسخ الزائد على الخمس من الخمسين قبل التمكن ٧
جميع المكلفين ليس بشرط وهم ينكرون المعراج بمعنى الاسرا او الى المسجد الاقصى
لثبوته بالكتاب بل بمعنى الصعود الى السما والحديث مشهور ملتقى بالقبول
لا يمكن انكاره كالمتواتر فيكون حجة عليهم المبحث الخامس في الناسخ ويجري
النسخ بين الكتاب والسنة يعني يجوز نسخ الكتاب والسنة بالسنة
والكتاب بالسنة والسنة بالكتاب فيكون اربعة اقسام الاول كنسخ الوصية
للوالدين باية المواريث والثاني نحو قوله كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها ولا خلاف في صحة هذين القسمين وخالف
الشافعي في المختلفين اي نسخ الكتاب بالسنة ونسخ السنة بالكتاب
واستدل على الاول بوجوه الاول انه مطعنة للطاعن فانه يقول
خالف ما يزعم انه كلام ربه والثاني انه تعالى قال ما ننسخ من اية
او ننسها نأت بخير منها او مثلها والسنة دونه وليست من لدنه

> من الفعل الا بعد تعقل النسخ وقبل
> وهو الاصل وبعض النسخ صح

من لدنه تعالى والثالث انه عليه السلام قال يكثر لكم الاحاديث
من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله
الحديث وهو دليل على رده عند المخالفة والرابع انه تعالى قال
قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي وله نسخ تبدل والجواب
عن الاول ان طعن الطاعن لا عبرة به كيف وانه في نسخ الكتاب
والسنة بالسنة وارد ايضا فان المصدق يتيقن ان الكل
من عند الله والمكذب يطعن في الكل عن جهله وعن الثاني
ان المراد والله اعلم خيرية الحكم او مثليته في حق المكلف حكمة
او ثوابا كسورة الاخلاص تعدل ثلث القرآن ولا شك ان
السنة ايضا من لدنه تعالى لانه لا ينطق الا بالوحي سيما اذا لم يثبته
على الخطاء وعن الثالث ان ذلك الحديث غير صحيح لانه
مخالف للنص الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا
ولو سلم فالمراد به حديث لا يقطع بصحته بدليل سياق الحديث
حيث لم يقل فاذا سمعتم مني فالمراد فاعرضوا ذلك الحديث
الذي لا يعلم صحته على كتاب الله فان خالفه فردوه لانه
ان لم يعلم تاريخه يحمل على المقارنة فيرد لعدم قوته على المعارضة
وان علم فان تقدم على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده
وان تاخر عنه وجب ايضا رده لانه لا يصلح لان ينسخ به
الكتاب وعن الرابع ان المراد بالتبديل وضع لفظ لم ينزل
مكان ما انزل ولو اريد التبديل في المعنى فالسنة ايضا منه
عنده تعالى كما سبق فلا يكون التبديل لها تبديلا من تلقاء نفسه

عليه السلام وعلى الثاني بوجهين الاول انه مطعنة للطاعن
كما سبق والثاني انه تعالى قال وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس
ما نزل اليهم فلا يكون ما جاء به رافعا والجواب عن الاول ما سبق
في الاول عن اول الاول وعن الثاني ان المراد بالتبيين التبليغ
ولو سلم فالنسخ بيان لامد الحكم ولو سلم فيدل على ان النبي عليه
السلام مبين في الجملة ولا ينافي كونه ناسخا ايضا والاجماع لا ينسخ
شيئا ولا ينسخ بشيء لان الاجماع بعد عهد الرسول عليه السلام
لكفايته في عهده ولا نسخ بعده واما سقوط نصيب المؤلفة
قلوبهم في زمن ابي بكر رضه فلسقوط سببه لا بالاجماع وكذا القياس
يعني انه لا ينسخ ولا ينسخ لانه لما كان مظهرا كان الناسخ والمنسوخ
في الحقيقة نصه لا نفسه على انه لا نسخ بعده عليه السلام كما سبق
والعبرة في عهده بالنص وان وجد القياس والناسخ اي الحكم الذي
يفيده الناسخ يجوز ان يكون اخف من المنسوخ بالاتفاق وقد يكون
اشق منه في الاصح خلافا لبعض المتكلمين والشافعي فانهم
قالوا يجب ان يكون مثله او اخف منه لقوله تعالى نأت بخير منها
او مثلها قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل ثواب ولنا عقلا
انه يجوز ان يكون المصلحة في النقل من الاخف الى الاشق كما يجوز ان يكون
في عكسه وسمعا ان كل من عليه الصيام كان في ابتداء الاسلام
مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وكذا الخمر كان
حلالا في ابتداء الاسلام ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق من
الاباحة ولا ينسخ المتواتر كتابا كان او سنة بالآحاد لان المظنون

لا يقابل القاطع وانما استدارة اهل قبا الى مكة
في صلوتهم بخبر الواحد مع ثبوت التوجه الى بيت المقدس بالدليل
القاطع وعدم انكار الرسول عليه السلام ذلك فقيل لافادته
القطع بالقرائن فان نداء منادية عليه السلام بحضرته في مثلها قرينة
صادقة عادة فالناسخ والمنسوخ كلاهما قطعيان وقيل الثابت
بالتواتر اصل الحكم ولا نسخ فيه وانما النسخ في بقائه حال حيوته وهو
ظني لثبوته بالاستصحاب لان احتمال النسخ قائم في كل حال فالناسخ
والمنسوخ كلاهما ظنيان وينسخ المتواتر بالمشهور لان النسخ من
حيث بيانيته يجوز بالآحاد كبيان المجمل ومن حيث تبديله يشترط
التواتر فيجوز بالمتوسط بينهما عملا بالشبهين ويجوز نسخ الثابت
بالدلالة اي دلالة النص مع نسخ الاصل اتفاقا واختلف في نسخ احدهما
بدون الآخر فقيل يجوز مطلقا لانهما دليلان متغايران فجاز رفع كل
بلا آخر قلنا لا يفيد التغاير اذ اثبت الاستلزام وقيل لا يجوز مطلقا
اما من طرف الاصل فلان حكم الاصل ملزوم لتحريم التأفيف والضرب
فرفع اللازم يستلزم رفع الملزوم واما من طرف الفحوى فلانه
تابع فلا يبقى بدونه قلنا التبعية في الدلالة والفهم لا في ذات الحكم
والمرتفع بالنسخ ذاته لا دلالة اللفظ فلا يتم التقريب والمختار
جواز نسخ الاصل بدونه اي بدون الثابت بالدلالة لا العكس
وهو نسخ الثابت بالدلالة دون الاصل لانك قد عرفت ان حكم
الاصل ملزومة لتحريم التأفيف والضرب ورفع اللازم
يستلزم رفع الملزوم بلا عكس بخلاف القياس يعني اذا نسخ حكم اصل

القياس لا يبقى حكم فرعه لان نسخه يوجب الغاء علية علته وعليها يترتب
الحكم وبانتفائها ينتفي الفرع ويعرف الناسخ بالتاريخ بان يعلم ان نصها
قابلا للناسخية متاخر عن نص قابل للمنسوخية وبتنصيص الرسول بناسخيته
صريحا كهذا ناسخ او دلالة كحديث كنت نهيتكم او بتنصيص الصحابة
حذا فالمن لا يرى التمسك بالاثر واذا لم يعرف الناسخ فالتوقف
اي الحكم هو التوقف لا التخيير كما ظن لان فيه رفع حكمهما واحدهما حق قطعا
المبحث الثاني في المنسوخ والمنسوخ منه اي من الكتاب اربعة لانه
اما التلاوة والحكم المستفاد منها معا كالصحف الا مع فانها كانت
نازلة تقرأ ويعمل بها قال الله تعالى ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم
وموسى ولم يبق منها تلاوة ولا حكم او احدهما اي التلاوة فقط او الحكم
فقط وقد منعهما البعض لان النص وسيلة الى الحكم فلا اعتبار لها عند فواته
كوجوب الوضوء بعد سقوط الصلوة وان الحكم لا يثبت الا به فلا يبقى
دونه كالملك الثابت بالبيع بعد انفسخه قلنا التوسل والتسبب
ههنا في الابتداء لا البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء وهما في الصور تنب
في الاسم ابتداء وبقاء ولنا اولا جوازه دليل عقلي من حيث ان للفظ احكاما
مقصودة كالاعجاز وجواز الصلوة والثواب بقرائته وحرمتها على
نحو الجنب لا تلازم بينها وبين الحكم المستفاد منه فيجوز افتراقهما نسخا
كسائر المتباينة وثانيا دليل نقلي وقوعه فالتلاوة فقط كما روى عمر
رضي الله عنه انه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا
من الله ويراد بهما عرفا المحصن والمحصنة لان الشيخوخة تستلزم الدخول
بالنكاح عادة والحكم فقط كنسخ ايذاء الزواني باللسان وامساكهن

وامساكهن في البيوت والاعتداد بالحول ووصية الوالدين
ونحو ذلك او وصف الحكم كالاجزاء وحرمة ترك الواجب في زيادة
الشرط والجزء اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة على النص
اذا كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة
بعد وجوب الصلوة لا يكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع
بلا تغيير للاول وكذا ان لم تكن الزيادة متاخرة بقدر عقد القلب
كزيادة رد الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد واختلفوا في غير
هذين القسمين وهو زيادة الشرط وزيادة الجزء اما زيادة
الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل واجزاء الاصل بمعنى الخروج عن
العهدة حكم شرعي مدلول للامر كما سبق في مباحث الامر واما زيادة
الجزء فانها تكون بثلثة امور الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب
واحدا فالزيادة ههنا ترفع حرمة احد الاثنين ترك ذلك الواجب
الواحد والثاني بالتخيير في ثلثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة
ههنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بايجاب
زائد فالزيادة ههنا ترفع اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة
وهو حكم شرعي كما عرفت فاندفع ما ذكر في التلويح ان معنى الاجزاء
امتثال الامر او الخروج عن العهدة او دفع وجوب القضاء
وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع
وما ارتفع وهو عدم توقفه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى
العدم الاصلي قال الثاني فتيء زيادة الشرط والجزء ليست بنسخ
بل هي محض لان الزيادة على الاصل ضم وتقرير للاصل والنسخ بيانه م
رفع وتبديل له فكيف يتحدان فهي في حقوق الله تعالى كزيادة عبادة

مستقلة وفي حقوق العباد كمن ادعى الفا وخمسمائة فشهد شاهد بالف
واخر به وبخمسمائة قلنا لا نم ان الزيادة على الاصل تقرير له فانها رفع
تقييد رفع الاجزاء ورفع حرمة التركه ورفع في بعض الصور ورفع حرمة التركه
في بعض اخر لا بل تقرير الاصل بل تبديل له فاذا كانت الزيادة نسخا
عندنا فلا يزاد بخبر الواحد والقياس المفيدين للظن على المتواتر
المفيد للعلم والمشهور المفيد لطمانينة الظن خلافا للشافعي فانها
لما كانت عنده بيانا محضا جازت بهما كما ذهب اليه في تخصيص العام
فلا يزاد التغريب على الجلد والنية بقوله عليه السلام انما الاعمال
بالنيات كما ذهب اليه الشافعي ولا الترتيب بقوله عليه السلام
ابدؤا بما بدا الله وبقوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرء حتى
يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح براسه
ثم يغسل رجليه كما ذهب اليه ايضا ولا الولاء اي الموالات في
غسل اعضاء الوضوء كما ذهب اليه مالك رح روي انه عليه السلام
كان يوالي في وضوئه او بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى
الصلوة الا به على اية الوضوء متعلق بلا يزاد وهو قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الاية فان كلا من
الغسل والمسح لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة
والنص باطلاقه يقتضي الجواز على اي وجه كان فزيادة الامور
المذكورة عليها رفع الحكم الاطلاق بخبر الواحد ونوقض باشتراط النية
في التيمم مع ان النص ساكت عنه واجيب بان النية فيه
انما ثبت بالنص لا بغيره لان التيمم ينبئ عنها اذ هو القصد لغة والنية
هو القصد فاعترض بانه انما يستقيم لو كانت النية عبارة عن

عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل عن قصد مخصوص

عن قصد الصعيد لاستباحة الصلوة وهذا اخص منه فالعام لا يدل
على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه اقول الجواب ان الاصل في الشروط
المامور بها ان يلاحظ فيها جهة الشرطية فحسب فيكتفي بمجرد وجودها
بلا اشتراط النية فيها والقصد في ايجادها وقد يلاحظ فيها جهة
كونها مامورا بها اذا دلت عليها قرينة فيشترط فيها النية والوضوء
من قبيل الاول فانه لما كان شرطا للصلوة ولم يدل قرينة على تلك الجهة
لم يشترط فيها النية والتيمم من الثاني فانه وان كان شرطا ايضا لكن
لما وقع التيمم جزاء للشرط في قوله تعالى وان كنتم مرضى الى قوله فتيمموا
صعيدا طيبا علم انه ليس من الشروط التي لا يعتبر فيها القصد فترجح جانب
كونه مامورا به بالضرورة فاشترط فيه النية بهذه القرينة ضرورة وهذا
معنى قول صاحب الهداية وهو ينبئ عن القصد فتأمل فانه دقيق
وبالقبول حقيق ولا يزاد الطهارة عن الحدث على وجه يكون فرضا
كما قال الشافعي بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى
اباح فيه الكلام على اية الطواف وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت
العتيق فان الطواف خاص وضع لمعنى معلوم وهو الدوران وهو
باطلاقه يقتضي جوازه من المحدث والطاهر فاشتراط الطهارة
بما ذكر دفع لحكم الاصل بخبر الواحد وهو نسخ فلا يجوز به واعترض بان
النص مجمل لان الطواف غير مراد اجماعا فانه قد ذكر سبعة اشواط
ويشترط فيه الابتداء من الحجر الاسود حتى لو ابتدأ من غيره لا يعتد به
حتى ينتهي الى الحجر وكذا يلزم اعادة الجنب والعريان والطواف
منكوسا واذا ثبت انه مجمل جاز ان يلحق جزاء الطهارة بيانا له

النص

والجواب اما اولا فانه مجمل اما ثبوت العدد وتعيين المبتدا فبأخبار مشهورة
يجوز بها الزيادة على الكتاب ووجوب الاعادة ليس لعدم الجواز
بل لتمكن النقصان الفاحش فيه كوجوب اعادة الصلوة المؤداة
بالكراهة ولهذا ينجبر بالدم بلا اعادة كانجبار نقصان الصلوة بالسجدة
ولو سلم في حق العدد وابتداء الفعل لا مطلقا اما الاول فلان باب
التفعل للمبالغة وذلك يحتمل العدد والاسراع فالتحق خبر الاشواط
السبعة بيانا له لا انه مستفيد من الامر لانه لا يدل على التكرار ونظيره
قوله تعالى فان كنتم جنبا فاطهروا فانه مجمل من حيث احتمال المبالغة
الكمية والكيفية لكن المراد ههنا الكيفية اجماعا فالاجماع بيّن
الاجمال واما الثاني فلانه لا بد لتحقق الحركة وتعيين الواجب شرعا
وهو غير معلوم فالتحق خبر الابتداء بيانا له فتأمل ولا الفاتحة ولا
التعديل اي تعديل اركان الصلوة على الصلوة كما ذهب الى الاول
اي في بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والى الثاني
اي في وابو يوسف رحمهما الله بقوله عليه السلام لاعرابي اخف في صلوته
قم فصل فانك لم تصل فرضا حال من كل ما ذكر من النية الى التعديل
لم يقل على آية الصلوة لانها مجملة بخبر الواحد متعلق بلا يزاد فيكون راجعا
الى الكل ولا الايمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة
القتل ثم لما ورد علينا بانكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد
حتى وجبا وانما لم يثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم
لان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت
لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما لا يمكن ان يزاد

ان يزاد به وهو الواجب اجاب عنه بقوله واما وجوب الفاتحة والتعديل
فليس بالزيادة التي يلزم منها النسخ لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا
الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم
تاركهما عمدا ولا يلزم منه النسخ وهذا لا يتصور في الوضوء حتى يكون النية
والترتيب واجبين فيه بهذا المعنى اذ لا يمكن جعله بمعنى اثم المتوضي لتركه
لانه مما يسقط كله بلا اثم لسقوط الغير الذي به وجب وهو الصلوة
ولا بمعنى انه اثم المصلي لتركه مع جواز صلوته والا لساوى واجب الصلوة
واقتضى سهوه جابرا وان اريد معنى الاساءة فذا بالسنة كما جاء الوعيد
على النقص عن الثلث وهذا سر ان ابا حنيفة رحمه الله لم يجعل في الوضوء
واجبا الركن الثاني فيما يختص بالسنة لما فرغ من المباحث المشتركة
بين الكتاب والسنة شرع في المباحث المختصة بالسنة وهي اي السنة
ما صدر عن النبي عليه السلام من قول ويختص اسم القول المنسوب الى النبي
عليه السلام بالحديث فانه اذا اطلق لا يفهم منه الا السنة القولية او
فعل عطف على قول وهذا ظاهر او تقرير وهو ان يرى فعلا او قولا
صدر من امته فلم ينكر عليه وسكت وهو تقرير منه له عليه ولما كان صدور
السنة عنه عليه السلام بطريق الوحي احتيج الى بيانه اولا فقيل الوحي في حقه
عليه السلام نوعان الاول ظاهر وهو على ثلثة اقسام الاول ما اشار اليه
بقوله سمع النبي عليه السلام من ملك يتيقنه اي يعلم ذلك الملك يقينا مبلغا
من جانب الحق تعالى وتقدس وهو ما انزل عليه السلام بلسان الروح الامين
عليه السلام كالقرآن والثاني ما اشار اليه بقوله او وضح له اي للرسول
باشارته اي باشارة الملك بلا كلام منه كما قال عليه السلام ان روح القدس

اي اوقع في باله
الروع بالضم القلب

نفث في روعي فقال ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والثالث
ما اشار اليه بقوله او لاح لقلبه يقينا بالهام الله تعالى قيل هو المراد بقوله تعالى
ان يكلمه الله الا وحيا اي الهاما بان اراه الله تعالى بنوره كما قال الله تعالى
لتحكم بين الناس بما اراك الله والكل من الاقسام الثلاثة منه اي من النبي عليه السلام
حجة على الكل من امته يجب عليهم اتباعه بخلاف الهام الاولياء فانه لا يكون
حجة على غيره والنوع الثاني باطن وهو ما ينال بالاجتهاد والتامل
في حكم النص ومنعه بعضهم مطلقا كالاشاعرة واكثر المعتزلة لانه
لا ينطق عن الهوى بالنص والمفهوم من الوحي ما القى الله تعالى بلسان الملك
الهوى ان هو الا وحي
او بغيره ولان الاجتهاد يحتمل الخطاء فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمله
ولا عجز بالنسبة الى النبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع ولانه لو جاز له الاجتهاد
لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازمه لعدم القطع بمطابقة الواقع
واللازم باطل بالاجماع والجواب عن الاول ان معنى النص ما يصدر
نطقه بالقران عن الهوى ما القران الا وحي يوحيه الله تعالى
اليه فيستمل لشموله لغيره لكنه اذا كان متعبدا بالاجتهاد وكان حكمه
بالاجتهاد وحي لا يكون وحيا لا نطقا عن الهوى وفيه بحث لان حكمه
بالاجتهاد وحي لا يكون وحيا بل ثابتا بما جاء بالوحي فالصواب
هو الاقتصار على المنع وعن الثاني ان اجتهاده لا يحتمل القرار على
الخطاء فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي
سنده الاجتهاد وعن الثالث ان المخالفة انما تجوز لو جاز القرار
على الخطاء فلما لم يجز لم تجز وجوزه آخرون مطلقا كمالك والشافعي
وعامة اهل الحديث وهو مذهب ابي يوسف من اصحابنا واستدلوا

واستدلوا بوجوه الاول ان الاجتهاد واجب عليه عليه السلام لدخوله
في عموم فاعتبروا والثاني وقوعه من غيره من الانبياء كداود وسليمان
عليهما السلام حيث روي ان غنم قوم افسدت زرع جماعة فتخاصموا
عند داود عليه السلام فحكم بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان
وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال
ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها واولادها
واصوافها والحرث الى ارباب الشاة يقومون عليه حتى يعود
كهيئته يوم افسدت ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء
ما قضيت وامضى الحكم بذلك فاذا وقع من غيره يقع منه ايضا
اذ لا قائل بالفصل الثالث انه عالم بعلل النصوص وكل من هو
عالم بها يلزم العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك
بالاجتهاد والرابع انه شاور اصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحروب
وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخمير الرأي اذ لو كان
لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا
وان عمل فلا شك ان رأيه اقوى فاذا جاز له العمل برأيهم عند عدم
النص فرأيه عليه السلام اولى لانه اقوى قلنا هذه الوجوه انما تدل
على الجواز في الجملة ونحن نقول به كما سيأتي تحقيقه لا مطلقا والنزاع
فيه والمختار عندنا انه عليه السلام ينتظر الامر يعني ينتظر الوحي الى
قدر ما يرجو نزوله ثم اذا مضى مدة الانتظار وهي قدر ما يرجو
نزوله ويخاف الفوت في الحادثة يعمل بالثاني يعني الاجتهاد
لان الاول اصل في حقه عليه السلام والثاني خلف ولا يصار الى الخلف

الا بعد العجز عن الاصل كمن يرجو وجود الماء فعليه ان يطلبه ولا
يعجل بالتيمم ما لم ينقطع رجاؤه عن الماء، والاول يعني الوحي الظاهر
اولى لاحتمال الثاني يعني الاجتهاد الخطاء، وان لم يقرر عليه القائلون
بجواز الاجتهاد له اختلفوا في جواز خطائه في اجتهاده فمنهم من
لم يجوز لانا امرنا باتباعه في الاحكام فلو جاز الخطاء عليه لكنا مامورين
بالاتباع في الخطاء، والامة معصومة عن الاتفاق على الخطاء، لادلة
الاجماع والمختار ان الخطاء يجوز لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت
لهم فانه يدل على انه اخطا في الاذن لهم لكنه لا يحتمل القرار على الخطاء
فانه في هذا التقرير بل ينبه عليه في الحال لما ذكرنا انه يؤدي الى امر
الامة باتباع الخطاء فانه في هذا التقرير ما قيل هذا منقوض بوجوب
اتباع العوام المجتهدين مع جواز تقريرهم على الخطاء، على انا لا نسلم
انه يؤدي الى الامر باتباع الخطاء بل لايقاع العمل بالاجتهاد الذي
هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة او صواب مطلقا كما هو
مذهب المصوبة فالمستمر اي الاستمرار اي الرسول على اجتهاده وعدم
التنبه على خطائه دليل الاصابة في اجتهاده يقينا فانه لو كان
خطا لنبه عليه فلما لم ينبه علم انه صواب فلا يجوز مخالفته
اي مخالفة الامة اجتهاده بخلاف اجتهاد غيره فانه لما جاز
كونه خطا اجاز مخالفته **فصل** فيما يتعلق بالقول الصادر
عن النبي عليه السلام اخبارا كان او انشاء وفيه ابحاث
البحث الاول في كيفية اتصال القول بالنبي عليه السلام
وهو اي اتصاله به بوجوه ثلثة لانه اما كامل ان كانت الرواة

فان العوام ليسوا كالائمة لجواز الخطاء عليهم دون الائمة منه

149

الرواة لذلك المقول في كل قرن من القرون المعتبرة وهي القرن الاول
والثاني والثالث قوما لا يجوز العقل تواطؤهم اي توافقهم على الكذب
عادة وان جوزه نظرا الى الامكان الذاتي وعدم تجويزه ذلك ليس
لاشتراط علم كل واحد ولا العدم احصاء عدد المتواترين ولا العدالتهم
ولا التباين اماكنهم بل لحصول العلم الضروري وان كان البعض مغفلا
او مظنا او ظانا او مجازفا وعند انحصارهم وكفرهم كاخبار الكفرة
عن موت ملكهم واجتماعهم كاخبار الحجاج واقعة صدتهم ويسمى
هذا القسم الكامل الاتصال المتواتر لتتابع رواته واحدا بعد واحد
وهو اي المتواتر يفيد اليقين فيكفر جاحده في الشرع كنقل القرآن
والصلوة الخمس واعداد الركعات والسجدات ومقادير الزكوة
ونحو ذلك وقال السمنية والبراهمة لا يفيد الا الظن وهو
انكار لما يقتضي صريح العقل فانه سفه لا يعرف خلفته بما هو
ودينه ودنياه وامه واباه كالسوفسطائية المنكرة للعيان
بالضرورة لانه لا يفتقر الى توسط المقدمتين بالوجدان ولانه
يحصل لمن لا يتاتى منه النظر والاستدلال كالصبيان خلافا للكعبي
وابي الحسن البصري وامام الحرمين لهم اولا انه يحتاج الى توسط
المقدمتين نحو انه خبر جماعة كذا عن محسوس وكل ما هو كذلك
فهو صدق وثانيا انه لو كان ضروريا لعلم ضروريته لان العلم
بالعلم وبكيفيته لازم بين والجواب عن الاول انا لا نسلم الاحتياج
بل المعلوم بالوجدان عدمه وامكان التركيب لا يستدعي الاحتياج
كما في قضايا قياساتها معها وعن الثاني انا لا نسلم ان العلم بكيفية العلم

لازم بين اذ لا يلزم من الشعور بالشيء الشعور بصفته ولو سلم
فلا نسلم ان اللازم الضروري ضروري لاحتياجه الى توسيط الملزوم
واما فيه اي في ذلك الاتصال شبهة صورة ان كانت الرواة كذلك
اي قوما لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب في القرن الثاني وهو زمان
التابعين والقرن الثالث وهو زمان تبع التابعين لا في القرن الاول
بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة عدم الاتصال صورة و
وان لم يكن معنى لتلقي العلماء اياه في القرن الثاني والثالث
بالقبول ويسمى هذا القسم الحاصل معنى فقط المشهور وهو اي المشهور
يفيد طمانينة القلب وهو زيادة توطين وتسكين يحصل للنفس
على ما ادركته فان كان المدرك يقينيا فاطمئنانها زيادة في
اليقين وكماله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعد ما يشاهدها
واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ولكن
ليطمئن قلبي وان ظنيا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث
يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس
عن الاضطراب الناشئ عن ملاحظة كونه احاد الاصل بسبب الشهرة
التي وراءه فلا يكفر جاحده بل يضلل واما فيه شبهة صورة ومعنى
ان لم تكن الرواة كذلك اي قوما لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب
في القرنين الاخيرين ويسمى هذا القسم في الاصطلاح خبر الواحد
وان رواه اكثر من واحد ما لم يتواتر ويشتهر وهو اي خبر الواحد
يوجب العمل وغلبة الظن بشرائط معتبرة في الناقل والمنقول
وسيأتي بيانها بالكتاب وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة

فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا
اليهم لعلهم يحذرون له توجيهان الاول انه تعالى امر الطائفة المتفقهة
بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التخصيص المستفاد من
لولا يقتضي الامر فلو لا افادة العمل لم يكن الامر مفيدا والطائفة يتناول
الواحد في الاصح ولو سلم فلا يلزم حد التواتر بالاجماع الثاني ان لعل
للترجي وهو على الله تعالى محال فيحمل على لازمه وهو الطلب الجازم فايجاب
الحذر عن ترك العمل يستلزم وجوب العمل والسنة فانه عليه السلام كان
يرسل الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام واوجب قبولها
على الانام وانه عليه السلام قبل خبر بريرة في الهدية وخبر سلمان
في الصدقة ثم في الهدية وخبر ام سلمة في الهدايا وقول الرسول
في هدايا الملوك على ايديهم وغير ذلك والاجماع فان الصحابة و
والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين استدلوا وعملوا به
في وقائع لا تحصى وشاع ذلك ولم ينكر وذلك يوجب العلم العادي
باتفاقهم كالقول الصريح وهذا الاستدلال بالاجماع المنقول
بتواتر القدر المشترك لا باخبار الآحاد حتى يدور والمعقول
فان الشهادة مع انها مظنة للتهمة بالتعصب والتباغض
وليست اخبارا عن معصوم ولا المخبر مشهور بالثقة اذا اوجبت
العمل حتى لو لم يقض بعد البينة العادلة كان فاسقا والرواية
اصلا وكثرة الاحتياج الى الشهادة يعارضها عموم مصلحة الرواية
وايضا عدالة الراوي ترجح جانب الصدق لكون الكذب محظور
دينه وعقله فيفيد غلبة الظن فيوجب العمل كما في القياس

بل اهذا او لا شبهة في الاصل اي الكل ههنا بل في طريق الوصول وقيل
لا يوجب العمل ايضا اعلم ان قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به
علم ان يتبعون الا الظن يدل على استلزام العمل للعلم فذهب
طائفة الى انه لا يوجب العمل ايضا لانتفاء اللازم وهو العلم
فينتفي الملزوم وهو العمل وقيل يوجب العمل ايضا لوجود الملزوم
وهو العمل قلنا لا نم استلزام العمل للعلم القطعي كيف واتباع الظن
قد ثبت بالادلة ولا العموم للآيتين في الاشخاص والازمان
على ان العلم قد يستعمل في الاعم جازما كان او غير جازم
والظن قد يكون بمعنى الوهم فيكون ان يخص الآية بذلك المعنى البحث الثاني
في شرائط الراوي التي اذا فقد واحد منها لا يقبل روايته وهي
اربعة الشرط الاول العقل الكامل وهو عقل البالغ على ما يأتي
في بيان الاهلية ان شاء الله تعالى فلا يقبل خبر المعتوه والصبي
اما المعتوه فظ واما الصبي فانه وان كان ظاهرا كامل التمييز
ربما لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه والشرط الثاني الاسلام
وهو تحقيق الايمان كما ان الايمان تصديق الاسلام وهو نوعان
الاول ظاهر بنشوه بين المسلمين وبتبعية الابوين او الدار
والثاني كامل يثبت بالبيان واعلاه البيان تفصيلا بتصديق
تفاصيل جميع ما اتى به النبي عليه السلام والاقرار به وادناه
البيان اجمالا بتصديق جميع ما اتى به النبي عليه السلام بلا تفصيل
ولا عبرة للاول الا ان يظهر اماراته كالقنوة بالجماعة الحديث
ولذا قال محمد في صغيرة بين مسلمين اذا لم تصف بعد الاستيصاف

[illegible]

بعد الاستيصاف فنعم ولذا قال وهو التصديق لجميع ما جاء به النبي
عليه السلام بالقلب والاقرار به اي باللسان ولو اجمالا وانما اشترط
الاسلام لا لان الكفر يقتضي الكذب لانه حرام في جميع الاديان
بل لان الكافر ساع في هدم الدين تعصبا فيرد قوله في اموره
والشرط الثالث الضبط وهو مجموع معان اربعة الاول حق السماع
اي سماع الكلام في حقه كما هو حقه بان لا يفوت منه شيء والثاني
فهم المعنى للكلام على سبيل الكمال لامكان ان ينقله بالمعنى بخلاف
القرآن فان فهم تمام معناه ليس بشرط اذ المعتبر في حقه
نظمه المعجز المتعلق به احكام مخصوصة والمقصود في السنة
معناها حتى لو بذل مجهوده في حفظ لفظ السنة لكان حجة
والثالث حفظ اللفظ باستفراغ الوسع له والرابع المراقبة اي
الثبات على الحفظ الى حين الاداء فمن اذ ورى نفسه ولم يرها
اهلا للتبليغ فقصر في شيء منها ثم روى بتوفيق الله تعالى لا يقبل
وانما اشترط الضبط لان طرف الاصابة لا يترجح الا به فلا يظن
بصدق الخبر دونه لاحتمال السهو وهو نوعان ظاهر وباطن
وظاهره ضبط معناه اي الكلام لغة وهو الشرط ههنا ولهذا
لم يكن خبر المغفل خلقة او مساهلة حجة وان وافق القياس
وباطنه ضبطه اي ضبط معنى الكلام فقها اي من حيث تعلق
الحكم الشرعي به وهو الكامل ولهذا قدمت رواية من لم يعرف
بالفقه على رواية من عرف به والشرط الرابع العدالة
وهي استقامة الدين والسيرة وحاصلها كيفية راسخة

في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروة وترك البدعة يستدل
بذلك على رجحان صدقه وهي قسمان قاصر يثبت بظاهر الاسلام
واعتدال العقل المانعين عن المعاصي وكامل وليس حد
يُدرك غايته والمعتبر ادنى كماله وهو ما لا يؤدي الى الحرج وهو
رجحان الدين والعقل على الهوى والشهوة ولما كانت العدالة
هيئة خفية نصب لها علامات هي اجتناب امور اربعة
وان الم بمعصية لان في اعتبار اجتناب الكل سد باب العدالة
الاول الكبائر والثاني الاصرار على الصغائر فقد قيل لا صغيرة
مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار والثالث الصغائر الدالة
على خسة النفس كسرقة لقمة والتطفيف بحبة والرابع المباح
الدال على ذلك كاللعب بالحمام والاجتماع مع الاراذل والاكل
والبول على الطريق ونحو ذلك فان مرتكب هذه الاشياء لا يجتنب
الكذب غالبا فخبر الفاسق والمستور وهو من لا يعلم صفته وحاله
مردود البحث الثالث في بيان حال الراوي وهو ان عرف بالرواية
وشهر بها فان كان ذلك الموصوف بها فقيها كالخلفاء الراشدين
والعبادلة وزيد ومعاذ وعائشة ونحوهم رضي الله عنهم تقبل
الرواية منه مطلقا اي سواء وافق القياس او خالفه وروي
عن مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله وانما الشبهة
في نقله وفي القياس العلة محتملة في الاصل وعلى تقدير ثبوتها
فيه يمكن ان يكون لخصوصيته اثر او في الفرع مانع وان الراوي ان
لم يكن فقيها كابي هريرة وانس رضي الله عنهما فترد روايته

152

روايته ان لم يوافق الحديث الذي رواه قياسا اصلا حتى ان
وافق قياسا وخالف آخر تقبل وذلك لان النقل بالمعنى كان
شايعا فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان يذهب شيء
من معانيه فيدخل شبهة زائدة يخلو عنها القياس مثل حديث
المصراة وهو ما روى ابو هريرة انه عليه السلام قال من اشترى
شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها
امسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر ووجه
كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان
بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم الآية وتقديره بالقيمة
ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد
قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع
المنعقد على وجوب المثل او القيمة عند فوات العين خالفه فقيل
فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفته للكتاب والسنة
والاجماع ولا نزاع فيه قلنا هذا ليس من ضمان العدوان صريحا
لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان
البايع انما رضي بجلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري
فيثبت فيها الضمان بالمثل او القيمة قياسا على صورة العدوان
الصريح وان لم يعرف الراوي الا بحديث او حديثين
فان لم يظهر حديثه في السلف جاز العمل بها اي بروايته
في القرون الثلثة الاول لان الصدق والعدالة في ذلك الزمان

غالب بشهادة الرسول عليه السلام ان وافقته اي رواية القياس
ليضاف الحكم الى النص ولذا جوزها ابو حنيفة الحكم بظاهر العدالة لانه
في القرن الثالث لا بعدها اي بعد تلك القرون فان الفسق لما شاع لم يجز
العمل بتلك الرواية وان ظهر حديثه فيهم اي في السلف فان قبلوها
السلف روايته بان رووا عنه وشهدوا واحكموا بصحة حديثه او لم
يطعنوا في روايته تقبل تلك الرواية فان السكوت في موضع الحاجة
الى البيان بيان كما سبق ولا يتهم السلف بالتقصير وكذا يقبل حديثه
ان اختلفوا فيه بان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه
لا مطلقا بل ان وافق حديثه قياسا كحديث معقل ابن سنان في بروع اسم امراة
مات عنها هلال بن مرة قبل الدخول وتسمية المهر فقضى عليه السلام
لها عليه مهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله عنه
وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم
فعملنا بها لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل
وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي لمخالفة القياس عنده
وان ردوا اي السلف روايته رددت روايته كما ردت فاطمة
بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها
زوجها فرده عمر وغيره من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين

البحث الرابع في بيان الانقطاع اي انقطاع الحديث عن الرسول
وهو نوعان الاول ظاهر وهو الارسال وهو لغة خلاف التقييد
وفي اصطلاحنا ترك الواسطة بين الراوي والمروي عنه وفي اصطلاح
المحدثين ترك التابعي الواسطة بينه وبين الرسول وان ترك الراوي

153

الراوي واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة
قال ابو هريرة يسمونه منقطعا وان ترك اكثر من واحدة يسمونه
معضلا والكل يسمى مرسلا عندنا وهو اربعة اقسام الاول
مرسل الصحابي والثاني مرسل القرن الثاني والثالث والثالث
مرسل العدل في كل عصر والرابع المرسل من وجه والمسند من اخر و
يقبل مرسل الصحابي بالاجماع لانه محمول على السماع ويقبل مرسل
القرنين اي الثاني والثالث عندنا اما اولا فلان الثقات
من التابعين ارسلوا وقبل منهم فكان اجماعا على قبوله حتى قال
البعض رد المراسيل بدعة حدثت بعد المائتين واما ثانيا فلان
المروي عنه لو لم يكن عدلا لكان قطع الاسناد والموهم سماعه عن عدل تدليسا
تلبيسا واهل القرنين لا يتهمون بذلك واما ثالثا فلان الكلام
في ارسال من لو اسنده الى غيره لا يظن به الكذب فلان لا يظن به
كذبه على الرسول وفيه زيادة الوعيد اولى ولذا قلنا انه فوق وهي العدالة
المسند خلافا للشافعي فهو يقول اولا ان جهالة الصفة تمنع صحة
الرواية فجهالة الذات اولى وثانيا انه لو قبل في القرنين لقبل
في عصرنا اذ لا تاثير للزمان وثالثا انه لو جاز لم يكن في الاسناد فائدة
فكان ذكره اجماعا على العبث وهو ممتنع عادة والجواب عن الاول
ان الثقة لا يتهم بالغفلة عن صفات من سكت عن ذكره ولذا لو
قال حدثني الثقة صحت روايته وعن الثاني انا نلتزمه
في الثقة او ان الملازمة اي الشهادة بالعدالة في القرنين
او لجريان العادة بالارسال بلا دراية اصحاب الرواية

بعدهما وعن الثالث انما لا نم الملازمة فمن فوائده معرفة مراتب
النقلة للترجيح واختلف المشايخ فيهم ونهما اى قبول مراسيل
من دون القرنين فقال بعضهم الكرخي يقبل من كل عدل لبعض
ما ذكر في الادلة وقال بعضهم منهم ابن ابان لا يقبل لانه
زمان فشو الفسق وتغير عادة الارسال الا ان يروى
الثقات مرسله من وجه كما رووا مسنده كمراسيل محمد بن الحسن
والمرسل من وجه والمسند من وجه آخر يقبل عند من يقبل المرسل
واما من لم يقبلوه فقد اختلفوا فيه رده بعضهم بمنع الانقطاع عن
الاتصال ترجيحا للجرح على التعديل ولان حقيقة الارسال تمنع القبول
فشبهته ايضا احتياطا وقبله عامتهم لان المرسل ساكت عن
حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق ولهذا قال
في الصحيح وذلك مثل لا نكاح الا بولي رواه اسرائيل بن يونس
مسندا وشعبة وسفيان الثوري مرسلا والنوع الثاني باطن
وهو اما بنقصان في الناقل لانتفاء الشرائط المذكورة في البحث
الثاني واما بالمعارضة للاقوى اى بكونه معارضا لدليل اقوى منه
صريحا كحديث اى كمعارضة حديث فاطمة بنت قيس ان
الرسول عليه السلام لم يفرض نفقة لها ولا سكنى وقد طلقت
ثلاثا للكتاب من حيث سكنتم الآية اما في السكنى فظاهر واما
في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود
انفقوا عليهن من وجدكم قيل القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة
للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها قلنا القراءة الشاذة

في اوله

الشاذة ما لم يشتهر لا يعمل بها فلما عمل بها علم انها اشتهرت
وقد سبق في الكتاب ان القراءة المشهورة في حكم الحديث المشهور
عندنا حتى يجوز الزيادة بها على الكتاب وكمعارضة حديث القضاء
بشاهد ويمين للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على
المدعى واليمين على من انكر اما لان القسمة تنافي الشركة واما
لان تعريف المبتدا بلام الاستغراق يوجب الحصر اثباتا ومعارضا
لظاهر بحايل دلالة وهو فيما اذا شذ الحديث بين الصحابة في البلوى
العام اذ يستحيل عادة ان يخفى عليهم ما ثبت به حكم الحادثة
المشهورة بينهم فاذا لم ينقلوا الحديث في تلك الحادثة ولم يسكتوا
دل على زيافته وانقطاعه وكونه معارضا بما هو اقوى منه او اذا
اعرض عنه الاصحاب فانهم الاصول في نقل الشريعة فاعراضهم عنه
عند اختلافهم الى الرأي دليل انقطاعه ووجود معارض اقوى
منه ولا يخفى على الفطن المنصف ان عبارة المتن والترجيح احسن
من عبارة القوم ههنا البحث الخامس في الطعن اعلم ان الطعن
اما من المروي عنه او من غيره وكل منهما سبعة اقسام اما الاول
فلان الانكار اما بالقطع او بالفصل والاول اما بالنفي الجازم
او المتردد او بالتأويل والثاني اما بالعمل بخلافه قبل الرواية
او بعدها او مجهول التاريخ او بالامتناع عن العمل الموجبة واما
الثاني فلانه اما من الصحابي فيما لا يحتمل الخفاء عليه او يحتمله واما
من سائر ائمة الحديث فالطعن مبهم او مفسر بما لا يصلح
جرحا او يصلح فاما مجتهدا فيه او متفقا عليه فاما ممن يوصف

بالتهمة او العصبية والعداوة فشرع في بيان الاقسام واحكامها على
التفصيل فقال وهو اي الطعن اما من المروي عنه فنفيها اي فنفي المروي عنه
الرواية عنه والنكارة ابهام بحاجة جرح للحديث المروي لكذب احدهما قطعا
لكن لعدم تعينه لا يسقط عدالتهما المتيقنة لان اليقين لا يزول بالشك
كبينتين متعارضتين فتقبل رواية كل منهما في غير ذلك الحديث وتردده
اي تردد المروي عنه بين النفي والاصرار عليه او قال لا ادري وتاويله للظاهر
يعني اذا روى عنه حديث ظاهر في معنى وقد اوله بحمله على غير ظاهره كتخصيص العام
وتقييد المطلق مختلف فيه اما الاول فقال ابو يوسف تردده جرح واختاره
الكرخي والشيخان وسائر المتاخرين وقال محمد ومالك والشافعي

فخر الاسلام وشمس الائمة

ومن تبعهم ليس بجرح وللاحمد روايتان مثاله ما روى سليمان عن الزهري
عن عروة عن عائشة انه عليه السلام ايما امراة الحديث وقد تردد فيه
الزهري واما الثاني فذهب الكرخي واكثر من تبعه والشافعي الى انه
لا عبرة بتاويله والمعتبر ظهوره حتى قال الشافعي كيف اترك الحديث
بقول من لو عاصرته لحججته وقيل يحمل على تاويله لان الظاهر انه لم يحمله
الا لقرينة معينة فيصلح للترجيح ولغيره اي تاويله لغير الظاهر كتعيين بعض
معاني المجمل ونحوه مما ليس ظاهرا في بعض المحتملات رد للباقي من المحتملات
لما مر ان الظاهر انه لم يحمله عليه الا لقرينة معاينة وعمله اي المروي عنه
بعدها اي الرواية عنه بخلافها يقينا بان كان الحديث نصا في معناه
غير محتمل لما عمله جرح للمروي لانه محمول على وقوفه على نسخه او عدم ثبوته
اذ لو كان خلافه باطلا سقطت روايته ايضا لا عمله قبلها فان عمله
بخلاف ما روى قبل روايته يحمل على تركه ذلك العمل بالوقوف على الحديث

على الحديث احتياطا للطعن به ولا عمله حال كونه مجهول التاريخ اي لم يعلم
انه قبل الرواية او بعدها فانه لا يكون ايضا جرحا لان حجية الحديث لا تسقط
بالشبهة والامتناع عن العمل بالحديث كالعمل بخلافه وتعيين حكمه
والطعن اما من غيره اي غير المروي عنه فان كان في ذلك الغير الطاعن
صحابيا لا يحتمل الخفاء عليه فجرح اذ لو صح لما خفي عليه عادة فيحمل
على السياسة او عدم الوجوب او الانتساخ مثاله قوله عليه السلام
البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اي حكم زنا غير المحصن بغير المحصنة
وقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة فالخلفاء
الراشدون لم يعملوا بهما وهم الائمة والحدود مفوضة اليهم حتى حلف
عمر رضي حين لحق من نفاه بالروم مرتدا ان لا ينفي ابدا وقال علي رضي
كفى بالنفي فتنة فعلم ان النفي من عمر كان سياسة لا عملا بالحديث فلا ينافيه
القول بالنسخ ولما امتنع عمر رضي عن قسمة سواد العراق بين الغانمين
حين فتحه عنوة علم ان قسمة حنين لم تكن حتما فيتخير الامام في الاراضي
بين الخراج والقسمة وان احتمل الخفاء فلا اي فلا يكون جرحا لان
الشاذ ربما يحتمل الخفاء كحديث زيد بن خالد الجهني في الوضوء بالقهقهة
لانها نادرة لا سيما بين الصحابة وان لم يعمل به ابو موسى الاشعري وان كان
الطاعن من ائمة الحديث فمجملا اي مجمل الطاعن الطعن ومبهمه نحو
انه الحديث غير ثابت او مجروح او منكر او راويه غير عدل لا يقبل
لان الظاهر العدالة بين المسلمين للعقل والدين لا سيما في القرون
الثلاثة ولان قبوله يبطل السنن ولانه لا يقبل والطاعن ناصح له
لا متعصب جرح والا فلا في غير المتفق على كونه جرحا شرعا بل

لا في الشهادة ودونها [illegible]
ونقصه [illegible] بالنفي على كونه [illegible] عام

بل المجتهد فيه لا يكون حرجا كالطعن بالاستكثار من فروع الفقه في حق ابي يوسف
لان كثرة الاجتهاد دليل قوة الذهن والضبط ولو كان منهما بالعصبية
كطعن الملحدين في اهل السنة لا يسمع البحث الخامس في محل الخبر الذي
الحادثة التي ورد فيها الخبر سواء كان خبرا عن النبي عليه السلام او لم يكن
والمراد خبر الواحد ولذا خصه المحقق في الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات
لا تثبت باخبار الآحاد ولا بنائها على اليقين وهو اي محل الخبر اما
حقوق الله تعالى اعلم ان محل الخبر اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد
والاول اما عبادات او عقوبات والثاني اما فيه الزام محض او لا
الزام فيه اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه فتلك ثلاثة في بيان الاقسام الخمسة
واحكامها فقال فالعبادات سواء كانت خالصة مقصودة كانت
كالصلوة والزكوة والحج ونحو ذلك او لا كالوضوء والاضحية او غالبة
على العقوبة كما خلا كفارة الفطر من الكفارات او على المؤنة كصدقة
الفطر او مغلوبة عنها كالعشر تثبت بخبر الواحد بالشرائط التي تقدم
فاذا اعتبرت الشرائط فلا يقبل خبر الفاسق والمستور فيها اي في العبادات
لانتفاء بعض الشرائط وان قبل خبرهما في الديانات كالاخبار بطهارة
الماء ونجاسته بالتحري اي بشرط انضمام التحري اليه وذلك لان الطهارة
والنجاسة امر لا يستقيم تلقيه من قبل العدول اذ في كثير من الاحوال
لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة حال الماء
حرج فلا يكون خبرهما ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحري به
بخلاف امر الاحاديث فان ناقليها هم العلماء الاتقياء فلا حرج
اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين في الاحاديث ولا يقبل

ولا يقبل خبر الصبي والمعتوه والكافر مطلقا اي في الاحاديث وللديانات
لانتفاء الاهلية وعدم الضرورة واختلف في قبول خبر الواحد في العقوبات
روي عن ابي يوسف واختاره الجصاص انه يقبل فيها لدلالة الاجماع على
العمل بالبينة وانها خبر الواحد وبدلالة النص الذي فيه شبهة كما في رجم
في حق غير ماعز وذهب المتأخرون واختاره الكرخي انه لا يقبل لتمكن
الشبهة في الدلائل والعقوبات تندرئ بالشبهات وانما تثبت بالبينة
بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد
على ثبوتها بالبينة والثابت بدلالة النص قطعي كالسمع والثابت
بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة واما حقوق العباد وهي باقسامها
الثلثة فتثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر يكون
في معنى الشهادة في فيه الزام محض كالبيع والاجارة ونحوهما يشترط
فيه الولاية فلا تقبل شهادة الصبي والعبد ولفظ الشهادة والعدد
عند الامكان حتى اذا لم يمكن عرفا لا يشترط كشهادة القابلة يشترط
الرواية التي سبقت صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج
الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القبيل لما فيه
من خوف التزوير والتلبيس وما لا الزام فيه اصلا كالوكالات
والرسالات في الهدايا والودائع والامانات وما اشبه ذلك يثبت
بخبر الواحد ولا يشترط فيه الا التمييز فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي
والعبد والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة ههنا فان
في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج لان المتعارف
بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال والعدول لا يتصبون دائما

الطهارة م

للمعاملات الخسيسة سيما لاجل الغير بخلاف والنجاسة فان خبر دياتهما
غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وما فيه الزام من وجه دون وجه
كعزل الوكيل وحجر الماذون وفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرايع
على المسلم الذي لم يهاجر يشترط فيه بعد وجود سائر الشرائط اما العدد
او العدالة عنده اي عند ابي حنيفة ان كان المخبر فضوليا والا اي
وان لم يكن المخبر فضوليا بل وكيلا او رسولا فلا يشترط العدد او
العدالة بل يقبل خبر الواحد غير العدل وذلك لان الوكيل والرسول
يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط
شرائط الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف
الفضولي وانما اكتفى باحد الامرين عملا بالشبهين وقال لا هو اي
القسم الثالث الذي فيه الزام من وجه دون وجه كالثاني من
الاقسام الثلثة وهو ما لا الزام فيه اصلا لان الثالث ايضا من
باب المعاملات والضرورة مشتركة قلنا فيه الغاء شبه الالزام
البحث السابع في نفس الخبر وهو انواع اربعة الاول
ما علم صدقه كخبر الرسل فان الدليل القاطع دل على عصمتهم
عن الكذب وحكمه الاعتقاد بصدقه والايتمار به قال الله تعالى
وما اتيكم الرسول فخذوه الاية والثاني ما علم كذبه كدعوى فرعون
الربوبية وحكمه اعتقاد البطلان والاشتغال برده باللسان
والثالث ما يحتملهما اي الصدق والكذب بلا رجحان لاحدهما
على الاخر لانتفاء المرجح كخبر الفاسق فانه يحتمل الصدق باعتبار
دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور دينه

دينه او نقول يحتمل الصدق لانه مدلوله الاصلي ويحتمل الكذب احتمالا
بينا لانه وان كان احتمالا عقليا لكنه يقوى بفسق المخبر وحكمه
التوقف فيه لاستواء جانبيه كيف وقد قال الله تعالى يا ايها الذين
امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ الاية والرابع ما يترجح صدقه على كذبه
كخبر العدل المستجمع للشرائط المذكورة للرواية فان جانب صدقه راجح
نظرا الى عقله ودينه على هواه وشهوته بامتناعه عما يوجب الفسق
وحكمه العمل به لا من اعتقاد بحقيقته قطعا والملحق ههنا بهذا النوع
وله اي لهذا النوع اطراف ثلثة ولكل طرف عزيمة ورخصة الطرف
الاول طرف السماع وعزيمته ان تقرأ على المحدث فتقول له اهو
كما قرأت فيقول نعم او يقرأ المحدث عليك والاول وهو ان تقرأ
على المحدث اولى عند الفقهاء خلافا للمحدثين فانهم قالوا انه
طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة كان ذلك احق منه
عليه السلام فانه كان مأمونا عن السهو اما في غيره فلا على
ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ
فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاد لا يكون المحافظة الا منه
والكتابة والرسالة من الغائب كالخطاب من الحاضر اما الكتاب
فعلى رسم الكتب وهو ان يكون مختوما بختم معروف معنونا بان يعني
يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ
بالتسمية ثم بالثناء ثم يقول حدثني فلان عن فلان الى ان قال
عن النبي عليه السلام ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك
كتابي هذا وفهمته فحدث به عني بهذا الاسناد واما الرسالة

للمحدثين بيان

فان قلت السبب الى النبي عليه السلام
ليس من صلاته قلت المراد ان
لا يغرا على السهو والغلط
منه

في ضبط المتن لا ذهب على النفس
واكد ما عليه غيره منه

فكأن يقول المحدث للرسول بلّغ عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان
بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد
وكل منهما كالخطاب مشافهة شرعا وعرفا اما الاول فلان النبي عليه السلام
مأمور بتبليغ الرسالة الى الناس كافة ولا يتصور الا باحدهما واما الثاني
فلان الخلفاء والملوك قلدوا القضاء والامارة بهما كما قلدوا باللسان فانهم
وعدوا المخالفة بهما مخالفة الامر ورخصته اي رخصة السماع بان لا يكون
فيه السماع الاجازة وهي ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروي
عني جميع ما صح عندك من مسموعاتي والمناولة وهي ان يعطي الشيخ كتاب
سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت
لك ان تروي عني هذا والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجردها غير معتبرة
بخلاف مجرد الاجازة وانما احدثها بعض المحدثين تأكيدا للاجازة والمجاز له
ان علم اي ما في الكتاب صحت الاجازة والا فلا تصح قيل فيه اي في عدم
صحة الاجازة فيما اذا لم يعلم المجاز له ما في الكتاب خلاف لابي يوسف
كما له خلاف في الكتاب الحكمي حيث لم يشترط للشاهد معرفة ما فيه
وانما قلت قيل لما قال شمس الائمة والاصح عندي ان هذه الاجازة لا تصح
بالاتفاق لان ابا يوسف انما استحسن هناك لاجل الضرورة فان الكتب مشتملة
على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما
وذا لا يوجد في كتب الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة
فلا وجه للحكم بصحة تحمل الامانة قبل العلم والطرف الثاني طرف الضبط
وعزيمته الحفظ اي حفظ المسموع من وقت السماع والفهم الى وقت
الاداء وهو مذهب ابي حنيفة في الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته ورخصته الكتابة فان نظر

158

خطه

فان نظر في الكتاب وتذكر الحادثة فحجة سواء هو او رجل معروف
او مجهول وهذا القسم من الكتابة الان عزيمة وان كان في اول الزمان
رخصة والا اي وان لم يتذكرها فلا تكن حجة عند ابي حنيفة اصلا
فلا يعمل به راوي الحديث ولا قاض يجده في خريطة سجلا مختوما بختمه
ولا شاهد يرى خطه في الصك لان الخط يشبه الخط فلا يستفاد
العلم بصورة الخط من غير تذكر قال ابو يوسف الكتاب يقبل
في الحديث والسجل ان كان بيده للامن عن التغيير سواء كان
بخطه او خط رجل معروف اما في الحديث فلان التبديل
فيه غير متعارف فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية
ادى الى تعطيل الاحاديث واما في السجل فلان القاضي
لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة ولما في كونه في يده
امن عن التبديل فيقبل والا اي وان لم يكن في يده فلا يقبل
ويحل العمل به لان التبديل غالب ولا في صك في يد الخصم
لغلبة التبديل فيه ايضا حتى اذا كان في يد الشاهد يقبل في الحديث
اذا عرف اي ان كان خط معروف مأمونا عن التبديل او الغلط
في غالب العادة لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره
نفع الى من يغيره ومحمد وافق ابا يوسف فيما ذكر لكنه
قبله في صك معلوم اي جوز العمل به وان لم يكن في يده
اذا علم ان المكتوب خطه بلا وجه لم يبق فيه شبهة للمسامحة
توسعة للامر على الناس والفصل والطرف طرف الاداء
وعزيمته النقل اي نقل المسموع باللفظ من غير تغيير فيه

ودرخصته النقل بالمعنى وهو ان يؤدي بعبارته معنى ما فهمه عند سماعه
ومنعه بعض ائمة الحديث لقوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع منا مقالة
فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب
حامل فقه الى من هو افقه منه ولانه عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم
ففي النقل بعبارة اخرى لا يؤمن من الزيادة والنقصان والجواب
عن الاول بان الاداء كما سمع ليس مقصودا على نقل اللفظ بل النقل
بالمعنى من غير تغيير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على
عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه افضل ولا نزاع في
الافضلية وعن الثاني بان الكلام في غير جوامع الكلم ونظائرها
فان الحديث في النقل بالمعنى انواع ففيما فوق الظاهر اي النص والمفسر
والمحكم يجوز النقل بالمعنى للعالم باللغة فانه لما لم يشتبه معناها لا يتمكن
فيها الزيادة والنقصان اذا نقلت بعبارة اخرى وفيه اي في الظاهر
كعام يحتمل الخصوص وحقيقة تحتمل المجاز يجوز النقل بالمعنى للفقيه
المجتهد لانه يقف على المراد منه فيقع الامن عن الخلل لا في جوامع الكلم
وهي ما كان لفظه وجيزا وتحته معان جمة كقوله عليه السلام الخراج
بالضمان وقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقد جوز
بعض مشايخنا نقلها بالمعنى ان كانت ظاهرة المعنى ان كان الراوي
جامعا للغة والفقه قال شمس الائمة والاصح عندي انه لا يجوز لانه
عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ما روي انه قال اوتيت
بجوامع الكلم اي خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان
مخصوصا به وكل مكلف بما في وسعه ولا في الخفاء اي فيما يلحق

اي في الخفاء والمشكل فلان المراد منهما لا يعرف الا بتأويل وتأويل الراوي
ليس بحجة على غيره كالقياس ولا في المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف
على معناهما والنقل بعد الوقوف مطلقا اي سواء كان الناقل مجتهدا
اولا فصل في بيان حكم فعله عليه السلام القصدي قيد به لان ما وقع
لا عن قصد كما يحصل في حالة النوم والسهو لا يصلح الاقتداء سوى الزلة
وهي اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن
فعل مباح قصده فلم يجد القصد فيها اي عينها بل الى اصل الفعل بخلاف
المعصية فانها حرام قصد بعينه ولهذا عصم الانبياء بخلافها فان الزلة
فانها لا تصدر عنهم كما وان لم تخل عن بيان اي من جهة الفاعل كقوله تعالى
اخبارا عن موسى عليه السلام حين وكز القبطي فقتله قال هذا
من عمل الشيطان او من الله تعالى كما قال الله تعالى وعصى آدم ربه
واذا قرن به البيان البتة لا يصلح للاقتداء وسوى فعل الطبع كالاكل
والشرب فانه مباح بالاتفاق وسوى بيان المجمل فانه تابع للمبين
في اي صفة كان المبين فلا يبحث من المبحث وسوى المخصوص به
كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على الاربع في النكاح فان
الشركة تنافي الاختصاص ان علم صفته اي صفة ذلك الفعل في حقه
عليه السلام من الوجوب وغيره اذ ما يقتدى به من افعاله عليه السلام
اربعة مباح ومستحب وواجب وفرض وقيل ثلثة لان الثابت
بدليل فيه شك لا يتصور في حقه فلا واجب ووجه بانه تقسيم لافعاله
بالنسبة الينا فامته مثله في العبادات وغيرها فيها اي في تلك
الصفة فان كان فرضا عليه كان فرضا علينا وهكذا اما اولا فلرجوع

بج ورد على فعل بعض منفصل وهو اذن
بدل ولا الضر

الصحيح الى فعله المعلوم جهته واما ثانيا فلقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة فان التاسي فعل مثل ما فعل على وجهه لا فعله مطلقا
والا لتادى بلا نية واما ثالثا فلقوله تعالى لكيلا يكون على المؤمنين
حرج في ازواج ادعيائهم ولولا التشريك لما ادى تزويجه الى عدم
الحرج في حق المؤمنين حتى يقوم دليل الخصوص بالنبي عليه السلام فاذا
قام يحمل على ما يفيده لان الاصل يعدل عنه بالقوادح وان لم يعلم
صفة الفعل في حقه عليه السلام فالاباحة اي حكم ذلك الفعل ان يكون
مباحا حاله لان الادنى متيقن والزائد يحتاج الى الدليل والمفروض
عدمه ويجوز لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وافعاله كسائر الانبياء
قال الله تعالى لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما ولا يحمل
على المخصوص به عليه السلام لانه نادر فصل في تقريره اذا فعل فعل
بحضرة النبي عليه السلام او في عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار
ولم ينكره كان تقريرا له على ذلك الفعل فاراد ان يبين حكمه فقال
ما قرره ان كان مما علم انكاره اي انه منكر له وترك انكاره في الحال
لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفع في الحال كذهاب كافر الى كنيسة
فلا اثر لسكوته ولا دلالة على الجواز اتفاقا والا اي وان لم يعلم
انكاره دل سكوته على الجواز اي جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره
اذ ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تحريمه
فهذا نسخ لتحريمه وانما دل على الجواز لانه لو لم يجز لزم ارتكابه عليه السلام
بمحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه والاستبشار معه ادل
منه اي استبشار الرسول مع سكوته وعدم انكاره ادل على الجواز

على الجواز من مجرد سكوته فان قيل الرسول عليه السلام لم يُنكر القيافة
في اثبات النسب بين زيد بن حارثة واسامة بل استبشر فيجب
ان يعتبر القيافة ولم يعتبرها الا الشافعي رح المستند لا لاعتماد ذكر
قلنا مقام الكلام في الشيء غير مقامه في طريقه ومن كان ابلغ
الناس لا يتصور تجاوزه مقتضى المقام فمن الجائز ان يكون المكتفي
الملتفت اليه ههنا نفس ثبوت النسب لا طريقه وهو الظاهر
من النزاع ويكون عدم الانكار والاستبشار لحصول المقصود في
ذلك من غير التفات الى طريقه بخلاف حديث المختلعين فان النزاع
ثمة في طريق المطلوب قيل الغى القيافة يجوز ان يكون بينهم مما
علم انكاره عليه السلام لها فلم يكن الا التصريح به حاجة اقول
الاستبشار لا ينافيه بل ينافيه تذنيب لما كانت هذه
المباحث تابعة للكتاب والسنة ادرجهما بها وسماها تذنيبا
شرائع من قبلنا قد اختلف في انه عليه السلام وامته هل كانوا
متعبدين بشرع من تقدم بعد البعث فقيل ان شريعة كل نبي
لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل
النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي
وقيل ان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته او ببعث نبي آخر الا ما يحتمل
التوقيت والنسخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه
وقيل يلزمنا العمل بما نقل من الشرائع فيما لم يثبت انتساخه على ان
ذلك شريعة لنبينا ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب
او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما ثبت

بالقرآن او السنة وذهب الكرخي من مشايخنا الى انها لا يلزمنا ويجب
علينا العمل بموجبها اذا قصها الله تعالى او رسوله عليه السلام بلا انكار
على انها شريعة لنا ما لم يظهر نسخها اما لزومها فلقوله تعالى ثم اورثنا
الكتاب الذين الآية والموروث يكون مختصا بالوارث والاختصاص
بهما من العمل واما اشتراط القصة بلا انكار فلانتفاء الوثوق
بكتبهم لتحريفهم اياها سواء النقل الكفار او من اسلم واما انه شريعة
لرسولنا عليه السلام فان لولاه لكان رسولنا رسول من قبلنا سفيرا
بينهم وبين امته كواحد من علماء عصرنا وفساده لا يخفى كيف وقد قال
عليه السلام حين راى صحيفة من التورية في يد عمر رضي الله عنه امتهوكون
انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما
وسعه الا اتباعي والدليل على ان المذهب هذا احتجاج محمد رحمه الله
في جواز القسمة بطريق المهاياة بقوله تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم
واحتجاج ابي يوسف رحمه في جريان القصاص بين الذكر والانثى بقوله تعالى
وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس ويجب على غير الصحابي تقليده وهو
عبارة عن اتباع الغير فيما يقول او يفعل معتقدا للحقيقة فيه من غير
تامل في الدليل كانه يجعل قوله قلادة في عنقه ثم ان مذهب الصحابي
اماما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر وحجة على غيره
فيما شاع بين الصحابة فسكتوا لانه حينئذ محل الاجماع لا فيما اختلفوا
فيه فانه ليس بحجة على غيره بل يجوز مخالفته اجماعا قيد بالصحابي
واختلف في المجهول وهو ما لم يعلم اختلافهم واتفاقهم فقيل لا يجوز
تقليدهم لانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأي واحتمال الخطأ في اجتهادهم

لرسولنا و

في اجتهادهم لعدم عصمتهم عن الخطأ كسائر المجتهدين واذا احتمل
الخطأ لم يجز للمجتهد آخر تقليده كما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم
وقيل يجب تقليدهم مطلقا اي سواء كان قولهم مما يدرك بالقياس
او لا لان قولهم ان كان عن سماع فيها وان كان عن رأي فرأيهم
اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا طريق النبي عليه السلام في بيان
الاحكام وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي
تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ الاحاديث
وضبط معانيها ليس لغيرهم فبهذه المعاني يترجح رأيهم على رأي غيرهم
فيجب تقليدهم وقيل يجب تقليدهم فيما لا يدرك بالقياس اذ لا وجه
له الا السماع او الكذب والثاني منتف واما فيما يدرك به فلا لان
القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والتابعي قيل مثله
اي مثل الصحابي في وجوب قبوله ان ظهر فتواه في زمنهم اي في زمن
الصحابة كالحسن والسعيد بن المسيب والشعبي وشريح ومسروق
لانه لما زاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد صار مثلهم بتسليمهم
وقيل لا اي ليس مثل الصحابي في وجوب قبوله لان علة وجوبه مفقودة
في حق التابعي هو الظاهر اي ظاهر الرواية هو الاول لانه رواية
النوادر **الركن الثالث في الاجماع** وهو لغة بمعنيين الاتفاق والعزم يقال
اجمع القوم على كذا اتفقوا وعرفا اتفاق المجتهدين من امة محمد
عليه السلام المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل
وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرفه بلام الاستغراق
احترازا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر وقيد بامة محمد عليه السلام

يقال اجمع فلان على كذا [illegible]
[illegible] واحد والثاني الاتفاق

ليخرج اتفاق مجتهدي الشرائع السابقة لانه لا يحتج به وليلا لانه من خصائص
هذه الامة في عصر حال من المجتهدين معناه في زمان ما قل او كثر وفائدة
الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم انعقاد اجماع الى آخر
الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه
انما تركه لوضوحه لكن التصريح به انسب بالتعريفات على حكم شرعي خرج به
الاتفاق على حكم غير ديني نحو السقمونيا مسهل وعلى ديني غير شرعي
لان ادراكه اما بالحس ماضيا كاحوال النبي او مستقبلا كاحوال الآخرة
واشراط الساعة فالاعتماد في ذلك على النقل بالاجماع من حيث هو هو اجماع
بالعقل فان حصل اليقين به فالاعتماد عليه والا فمن قبيل الدينيات
التي يحصل بالاجماع القطع فيها كتفضيل الصحابة على غيرهم عند الله تعالى
وغيره من الاعتقاديات ويمكن جواز الاجماع نفسه خلافا للنظام وبعض
الشيعة قالوا ان العادة قاضية بامتناع تساويهم في نقل الحكم اليهم
لانتشارهم في الاقطار وجوابه المنع فيمن يجد في الطلب والبحث
عن الادلة وثانيا ان اتفاقهم لو كان عن قاطع لنقل عادة فاغنى عن
الاجماع وان كان عن ظني فممتنع للاختلاف في القرائح والانظار كاجماعهم
على اكل طعام واحد في زمان واحد وجوابه ان الاجماع اغنى عن نقل
القاطع والاختلاف يمنع الاتفاق في الدقائق لا في ظني الجلي وكذا يمكن
العلم به خلافا للبعض قالوا العادة تقتضي بامتناع معرفة علماء الشرق
والغرب باعيانهم فضلا عن معرفة تفاصيل احكامهم مع جواز خفاء بعضهم
عمدا او انقطاعه او خموله او اسره في مطمورة او كذبه خوفا او تغيير
اجتهاده قبل السماع عن الباقين وجوابه انه تشكيك في ضروري للقطع

للقطع باجماع الصحابة والتابعين على تقديم القاطع على المظنون وهم
كانوا محصورين مشهورين بينهم ولم يرجع واحد منهم عما اشتهر وكذا
يمكن نقله اي الاجماع الى المحتج به خلافا للبعض قالوا الآحاد لا يفيد القطع
ويجب في التواتر استواء الطرفين والواسطة ويستحيل عادة مشاهدة
اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل
بالمحتج به وجوابه منع القطع بان الاجماع المذكور منقول الينا تواترا وهو حجة
قطعية عقلا فانه لو لم يكن حجة قطعية لما اجمعوا على تقديمه على القاطع
والا لعارضه اجماعهم على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع وهو محال
او نقلا فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على ان شريعة نبينا عليه السلام
باقية الى آخر الدهر فلو جاز الخطأ على اجماعهم بان اتفقوا على الخطأ واختلفوا
وخرج عن اقوالهم وقد انقطع الوحي لم يكن باقيا فوجب القول بان
اجماعهم صواب كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين وايضا قوله تعالى
اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا
الآية دل على ان شريعته كاملة فلو لم يكن للمجتهدين ولاية استنباط
الاحكام التي ضاق نطاق الوحي الصريح تبقى مهملة فلا يكون الدين
كاملا ولو امكن اتفاقهم على غير الحق كان فاسدا لا كاملا ولا بد فيه
ثبوت لا ادري من البعض لجواز دراية الآخر وركنه الاتفاق ولو حكما
فيه اي في الاتفاق بتكلم الكل من المجتهدين او عملهم وهذا القسم يفيد الجواز
الا مع قرينة تدل على الزيادة لا الوجوب لما روي عن عبيد السلماني ما اجتمع
اصحاب رسول الله كاجماعهم على الاربع قبل الظهر والرخصة في الاتفاق
بتكلم بعضهم او عمله وسكوت الباقين بعد بلوغه اي بلوغ تكلم البعض

او عمله الى الباقين ومضي مدة التأمل وجه كون هذا القسم اجماعا ان
المعتاد في كل عصر عند وقوع حادثة ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم
سائرهم فيه وسماع النطق من الكل متعذر على ان السكوت عند العرض
والاشتهار المنزل منزلته وقت المناظرة وطلب الفتوى ومضي مدة التأمل
فسق وحرام اذ الساكت عن الحق شيطان اخرس فمن المحال عادة ان يكون
سكوتهم لا عن اتفاقهم وخالف الشافعي في القسم الاخير فان المشهور عنه
ليس اجماعا ولا حجة لجواز ان يكون السكوت للتأمل او للتوقف لبعده
لتعارض الادلة او للتوقير او الهيبة او خوف الفتنة او اعتقاد حقية
كل مجتهد فيه او لكون القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما كما سكت
علي حين شاور عمر رضي الله عنهما في حفظ فضل الغنيمة حتى سأله فروى
حديثا في قسمته وفي اسقاط الجنين اشاروا الى ان لا غرم حتى سأل فقال
أرى عليك الغرة وقيل لابن عباس رض ما منعك ان تخبر عمر بما ترى
في العول فقال درته وجوابه ان الصحب بعد ما شرطنا مضي مدة التأمل
اي السكوت
لا يتهمون بارتكاب الحرام مع انه خلاف المعلوم من عاداتهم كما قال عمر رض
حين نهى عن المغالات في المهر فقالت امرأة ايعطينا الله بقوله وآتيتم احداهن
اي الزيادة
قنطارا او يمنعنا عمر فقال كل افقه من عمر رض حتى المخدرات في الحجال وسكوته
قول عمر رضه
علي في مسئلتين كان تأخيرا الى المجلس لتعظيم الفتوى والممنوع عما فيه الفوت
او محمول على ان الفتوى الاولى كانت حسنة وما اختاره كان احسن صيانة
عن السن الناس ورعاية لحسن الثناء والعدل وحديث الدرة غير صحيح
لان المناظرة في العول كانت مشهورة بينهم وكان عمر رض الين الناس
للحق واعتذار ابن عباس رض انما هو للكف عن المناظرة لانها غير واجبة

163

واجبة لا عن بيان مذهب والاهلية اي اهل الاجماع ومن ينعقد هو باتفاقهم
مجتهد اذ لو اعتبر وفاق العوام لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع وفاقهم
وايضا قول المقلد من عنده قول بلا دليل فيكون خطأ فلو اعتبر جاز ان يكون
قول المجتهد ايضا خطأ فيجوز اتفاق الامة على الخطأ غير فاسق
فان وجوب الاتباع انما هو باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلا لم يكن
اهلا للشهادة وذلك ينافي وجوب اتباعه ويورث التهمة لانه لما لم يحترز
عن الفعل الباطل لا يحترز عن القول الباطل وغير مبتدع فانه ان كان
عالما بقبح ما يعتقده معاندا فهو متعصب اذ التعصب عدم قبول الحق
مع ظهور الدليل للميل بسواه وغلا حتى كفر كبعض الروافض في تغليط جبرائيل
عليه السلام او لا كبعضهم في امامة الشيخين والخوارج في امامة علي
وان لم يكن عالما به فان كان لعدم المبالاة فهو ماجن ولا عبرة بقوله
وان كان لنقصان العقل فهو سفيه اذ السفه خفة تحمل على مخالفة العقل
لقلة التأمل واياما كان فلا يكون من الامة الكاملة وشرطه اي شرط
الاجماع اتفاق الكل لان المعتبر اجماع الامة فما بقي منهم احد يصلح للاجتهاد
مخالفا لم يكن اجماعا لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد المخالف المجتهد يخطئ
ويصيب فاحتمل ان يكون الصواب معه واذا اشترط اتفاق الكل فلا يكفي
العترة اي لا ينعقد الاجماع بمجرد اهل بيت الرسول عليه السلام خلافا
للامامية والزيدية من الشيعة ولا ابو بكر وعمر رض خلافا للبعض
ولا الائمة الاربعة خلافا لاحمد والقاضي ابي حازم منا ولا اهل المدينة
خلافا لمالك لا كونهم اي الكل عطف على اتفاق الكل صحابة فان ذلك
ليس بشرط في انعقاد الاجماع خلافا للظاهرية لانه اجماع الامة قالوا

يعني الائمة الحنفية

لو اعتبر اجماع غيرهم لاعتبر مخالفة بعض الصحابة ولا يصح قلنا يصح عند من
لا يشترط ان لا يسبقه خلاف مستقر وليس باجماع عند من يشترط واذا كان
كذلك فالتابعي معتبر في اجماع الصحابة لانهم ليسوا بدونه كل الامة وان الصحابة
سوغوا اجتهاده معهم والتفتوا اليه كما يحكى وذا دليل اعتباره وقيل لا
لانهم الاصول في الاحكام وهم المخاطبون حقيقة بالاول اقلنا هو لا يخرج
التابعي عن كونه من الائمة الجامعية المعتبرة ولا بلوغهم اي الكل عدد التواتر
لعموم الادلة السمعية ولا انقراض العصر اي عصر المجمعين فانه ليس بشرط
لانعقاده ولا لحجيته وهو الاصح من الشافعي رحمه الله لعموم تلك الادلة
فلو اتفقوا ولو حينا لم يجز لاحد مخالفته ولا رجوع البعض حتى لو رجعوا بطل
الاجماع وللمشترطين اولا ان الاجماع بلا استقرار الآراء وهو بالانقراض
اذ قبله وقت التأمل وثانيا ان احتمال رجوع الكل او البعض ينافي الاستقرار
وثالثا ان ابتداء الانعقاد برأي الكل فكذا البقاء لان مدار كرامة
الحجية وصف الاجماع فلا يبقى مع رجوع البعض والجواب عن الاول ان
الانعقاد اذا تقرر مضى وقت التأمل وعن الثاني ان توهم الدافع
ليس دافعا فكيف يجوز دافعا وعن الثالث قياس الرجوع وهو باطل للاحق (ولا للاحق)
اي لا يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق ههنا مسئلتان
الاولى ان العصر الاول اذا اختلفوا على قولين فبعد ما استقر الخلاف
بينهم هل يجوز لمن بعدهم الاجماع على احدهما والاصح عند مشايخنا انه يجوز
والخلاف السابق لا يمنع الاجماع اللاحق لان المعتبر اتفاق مجتهدي العصر
وقد وجد المخالف اولا ان الاتفاق معدوم لان الميت منهم وقوله معتبر (للمخالف)
لدليله لا لعينه ودليله باق وثانيا ان في تصحيح هذا الاجماع تضليل

تضليل بعض الصحابة والجواب عن الاول ان حجية اتفاقهم كرامة لهم
ولا يتصور ذلك الا من الاحيا المعاصرين ودليله انما يبقى لو لم يرتفع
بالاجماع كالقياس الذي ورد بخلافه نص وعن الثاني انه ان اريد التضليل
بالنظر الى الدليل فغير لازم لان دليلهم يومئذ كان حجة موجبة للعمل
الى زمان حدوث الاجماع الرافع وان اريد بالنظر الى الواقع فليس بباطل
لان المجتهد يخطئ ويصيب والثانية ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على
قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث ولذا قلت الا ان يكون الاجماع اللاحق
على قول ثالث في مخالفة الخلاف لا يمنع الاجماع اللاحق وبعضهم خصوا
الخلاف بالصحابة وانما يستقيم عند من حصر الاجماع على الصحابة والصحيح الاطلاق
واعلم ان محل الخلاف اما واحد او متعدد فالواحد له امثلة منها ارث
الجد مع الاخ استقلالا او مقاسمة واشتراكا في ارث الجد في ماله
ثالث لم يقل به احد ومنها عدة الحامل المتوفى عنها زوجها بالوضع او بابعد
الاجلين واشتراكا في عدم الجواز بالاشهر قبل الوضع لان التقدير ههنا مانع
للاقل فالقول بالاشهر ثالث ينفي المتفق عليه ومنها علة الربوا في غير
النقدين مع الجنس والطعم او الادخار معه واشتراكا في ان لا ربوا
الا مع الجنس فالقول الرابع بعلة الربوا بدون الجنس ينفي المتفق عليه
ومنها خروج النجس من غير السبيلين يوجب تطهير المخرج او الوضوء
واشتراكا في وجوب التطهير فالقول بعدم وجوب شيء منهما يرفع المجمع عليه
وبوجوب تطهيرهما واما المتعدد فالقول ان اتحاد الوجود في الكل
والعدم في الكل كفسخ النكاح بعيوب الستة وعيوبها السبعة عند الشافعي
وعدمه عندنا ان تفريق القاضي في الجب والعنة ليس بفسخ بل طلاق

بل هو طلاق بائن لا رجعي لان المقصود دفع الظلم عنها وهو لا يحصل بالرجعي م ر

والفسخ بالبعض دون البعض ثالث لم يقل به احد وكثلث الكل للام
في الزوج مع الابوين والزوجة معهما وعدمه فيهما فان القول بثلث الكل في
احديهما وثلث الباقي في اخرى ثالث لم يقل به احد واما الوجوب في البعض
مع العدم في البعض فمع لصاحب مذهب وعكسه لصاحب مذهب آخر كنقض الوضوء
للخروج من غير السبيلين دون المس عندنا وعكسه عند الش فشمول وجود
الناقضية او عدمها ثالث لم يقل به احد واما الوجوب في البعض مع العدم
في البعض الآخر لصاحب مذهب وشمول الوجود او العدم مذهب آخر
لجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الش فعمّ وجوازهما عندنا فعدم
جوازهما او جواز الفرض دونه ثالث لم يقل به احد والبعض اي بعض المتأخرين
من الحنفية قيده اي الثالث باستلزامه ابطال ما اجمعوا عليه اي قالوا
ان الثالث ان استلزم رفع قول متفق عليه فممنوع والا فلا لان الممنوع
مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كالصورتين الاوليين فان الاكتفاء بالاشهر
قبل الوضع منتف اجماعا اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لانه وضع الحمل
فعدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة اتفق الفريقان على عدم
حرمان الجد واما مخالفة مذهب في مسئلة وآخر في اخرى فلا كما في
الصورة الاخرى فان كلا منهما ليس الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة
ما اتفقوا عليه ورد هذا القيد بان المفهوم من ادلة المانعين
لاحداث الثالث والمجوزين لاحداثه الاطلاق فيعم ان المفهوم من ادلة
المانعين للثالث انه يستلزم ابطال المجمع عليه مطلقا ومن ادلة المجوزين
انه لا يستلزم مطلقا وذلك لان المانعين تمسكوا اولا بان الاتفاق
ثابت على عدم التفصيل كما في مسئلة العيوب او على عدم الثالث

الثالث فاجيب بان عدم القول بالتفصيل او الثالث ليس قولا
بعدمهما والمنفي القول بمنفيهم لا بما لم يتعرضوا له والا لزم على كل مجتهد
وافق صحابيا او مجتهدا آخر ان يوافقه في جميع المسائل وليس كذلك وثانيا
ان فيه تخطئة كل فريق في مسئلة وفيها تخطئة كل الامة واجيب
بان الادلة تقتضي منع تخطئة الكل فيما اتفقوا عليه لا مطلقا والمجوزين
تمسكوا اولا بان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد لا منع فيه منه فاجيب
بانه دليل ما لم يتقرر اجماع اي اختلفوا ثم هم اجمعوا الخ ولو سلم فالممنوع
مخالفة ما اتفقوا عليه من الامر المشترك وثانيا لو لم يجز لم يقع وقد احدث
ابن سيرين ان للام ثلث الكل مع الزوج دون الزوجة وعكس تابعي آخر
ولم ينكروا والا لنقل عادة فاذا كان المفهوم من تلك الادلة الاطلاق
فالتفصيل بان الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه منع والا فلا
غير مفيد بل الشان في التمييز بين الاستلزام وعدمه على ان التمسك
بعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات كما يقال وجوب الزكوة
في الضمار ان كان ثابتا يثبت في الحلي والا لاجتمع العدمان وهو منتف
اجماعا فالصواب ما قيل ان الغرض ان كان الزام الخصم فيقبل ويبطل
التمسك ويبطل الثالث مطلقا وهو محل المنع المطلق من اصحابنا
بدليل تجويزهم الاصابة في احدى المسئلتين المنفصلتين والخطاء
في الاخرى في مقام التحقيق دون الالزام وان كان اظهار الحق فلا يقبل
التمسك ولا يبطل الثالث الا اذا اشترك القولان في حكم واحد حقيقي
شرعي فيبطله الثالث كاشتراك القول بارث الجد مع الاخوة استقلالا
والقول بارثه معه مقاسمة في ارث الجد فهو حكم واحد حقيقي شرعي
يبطله القول بحرمانه اما ان اشتركا في واحد اعتباري كاشتراك

القول بعلية القدر مع الجنس والقول بعلية الطعم معه في مفهوم احد
الاربع او احد الامور او في واحد حقيقي ليس بشيء كما اذا افترق فيما
لم يحكم الشرع بالمنافات او بشرعي لكن لم يرفعه الثالث كما في القول
بوجوب تطهير المحرم او الوضوء فلا يبطل الثالث وحكمه اي الاجماع
انه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العوارض تعالى يفيد اليقين
كما ان الكتاب والسنة كذلك فافادته الظن بحسب العوارض
كالاية المأولة وخبر الواحد فيكفر جاحده اي منكر حجية الاجماع مطلقا
هو المختار عند مشايخنا وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين ضرورة
كالعبادات الخمس ونحو غيره خلافه ولابد له اي الاجماع من سند
اي دليل وامارة يستند الاجماع اليه لاستحالة الاتفاق بلا داع
عادة ولان الحكم الذي ينعقد به الاجماع ان لم يكن عن دليل سمعي
كان عن عقل وقد ثبت انه لا حكم له عندنا وقيل لو كان عن سند
لاستغني به عن الاجماع فلم تبق له او الحجية فائدة قلنا هذا يقتضي انه
لا يكون اجماع عن سند وهو خلاف الاجماع ومع ذلك لا نم اللزوم اذ
فائدته حرمة المخالفة وسقوط البحث عن كيفية دلالة السند وعن
تعيينه ونحو ذلك واعلم انهم اختلفوا في سنده فقيل يجوز ان يكون
ظنيا كالقياس وخبر الواحد وقيل يجب ان يكون قطعيا ثم لما لم يكن للنزاع
في جواز كون السند قطعيا معنى لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق المجتهدين
عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى
اجماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور
نزاع لان اثبات الثابت محال قلت وسند ما يستقل بالحجية ليس
الا الظني فان ما سنده قطعي ليس بمستقل بالحجية ونقل اي الاجماع

الظني سه

المتواتر

اي الاجماع اما بالتواتر او الشهرة او الاحاد واقوى الاجماع اجماع الصحابة
اذا اتفقوا فهو اجماع اذا لم ينقرضوا لم يكن الاجماع اتفاقيا كما مر فهو
كالاية القطعية الدلالة والخبر المتواتر فيكفر جاحده ان لم يكن سكوتيا
حتى اذا كان سكوتيا لم يكفر متفقا عليه بعضهم فلا يكفر مخالفه ثم اجماع
من بعدهم بالشرط السابق فيما لم يرو فيه خلاف فهم فهو كالمشهور
من الخبر يضلل جاحده ولا يكفر اجماعا ثم الاجماع المختلف فيه كالاجماع
على ما فيه خلاف سابق او رجوع من البعض اللاحق فهو كالصحيح من
اخبار الاحاد لا يضلل جاحده ايضا **الركن الرابع** القياس وهو لغة
التقدير يقال قس النعل بالنعل اي قدره به واجعله مساويا للاخر
يقال قاس الجراحة بالميل اي قدر عمقها به ولذا سمي الميل مقياسا
وصلة القياس لغة الباء ويتعدى اصطلاحا بعلى معنى الابتناء
وشرعا ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الاخر اختار الابانة
لان القياس مظهر لا مثبت والمثبت ظاهرا دليل الاصل وحقيقة هو الله
تعالى واختار المثل في الحكم والعلة لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين
ولئلا يلزم القول بانتقال الاوصاف لان ابانة حكم شيء في غيره بعلته
لا يكون الا بالانتقال وانما قال حكم احد المذكورين ليشمل وجودي الموجود وما
كما يقال في سنبك محمد عدو الله فيقتص به كما في المحدد وعدمهما نحو
قتل فيه شبهة فلا يقتص به كالعصا الصغيرة ووجود المعدوم بـ
كعدم العقل بالمجنون على عدمه بالعته في ان لا يلي على غيره بالرأي
متعلق بالابانة واحترز به عن دلالة النص لان المراد بالرأي الاجتهاد
وهو حجة اي دليل مظهر كما يثبت به توثيقه بالكتاب وهو قوله تعالى

في ان لا يولى عليه وعدمهما كعدمه بالجنون على عدمه بالصغر في ان لا يلي

فاعتبروا يا اولي الابصار اي ردوا الشيء الى نظيره وهو بيننا ولا وتبينوا
من قوله تعالى ان كنتم للرؤيا تعبرون والتبيين المضاف الينا هو اعمال الرأي
في المعاني المنصوصة لاثبات حكم نظيرها او انتقلوا وجاوزوا من
المعبور وكل قياس يشتمل على هذه المعاني فيندرج تحت المأمور به
واعترض عليه اولا بانه ظاهر في الاتعاظ لغلبته فيه ومنه العبرة ولصحة
نفيه عمن قاس ولم يتعظ بامور الآخرة ولو سلم فظاهر في العقليات
لا الشرعيات لترتبه على يخربون بيوتهم ولا شك في ركاكة ان يقال يخربون
فقيسوا الذرة على البر او هو ظاهر في المنصوص العلة بدلالة السياق
وثانيا ان الامر يحتمل غير الوجوب ولا يقتضي التكرار ويحتمل الخطاب
مع الحاضرين فقط والتجوز فظني وجوب العمل به في غاية الضعف
واجيب عن الاول بان الاتعاظ مدلول الاعتبار لا حقيقته ولذا صح
العبرة في التعظ والغلبة ممنوعة وصحة النفي لو سلمت انما هو بطريق
المجاز من قبيل صم بكم عمي لاختلال اعظم مقاصده ثم العبرة لعموم اللفظ
لا لخصوص السبب فيشمل العقلي والشرعي والمنصوص العلة ومستنبطها
ولو سلم انه حقيقة في الاتعاظ او ظاهر في العقليات او في منصوص العلة
فيمكن الحاق القياس الشرعي المستنبط العلة به لا بالقياس ليدور بل
بدلالة النص على ما يشير به فاء التعليل الدال على ان القضية المذكورة
قبل الامر بالاتعاظ علة بوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود
السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي قيل فيه نظر
لان الفاء بين جزئي الشرط والجزاء لا يقتضي العلة التامة حتى يلزم ان يكون
علة وجوب الاتعاظ هو القضية التي قبله غاية ما في الباب ان يكون لها دخل

دخل في ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب
عليه الحكم بوجود المسبب على ان ذلك مما يشك فيه الافراد من العلماء
فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب ان يكون مما يعرفه كل من
يعرف اللغة اقول قد مر صواب تحقيق مسالك اثبات العلة ان الفاء الواقعة
في كلام الشارع مما يدل صريحا على العلية وصرح به المعترض ايضا فكيف
يصح انكاره وقد سبق ان معنى كون الدلالة مما يعرفه اهل اللغة انه لا يتوقف
على الاجتهاد لا ان يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وعن الثاني بانه
لا عبرة بتلك الاحتمالات والا لما صح التمسك بشيء من النصوص واما التكرار
فليس من الامر بل من تكرر السبب والسنة كحديث معاذ وابي موسى
الاشعري وابن مسعود رضي الله عنهم وقد تلقتها الامة بالقبول فصح التمسك
بها قال الامام الغزالي فيقبل ولو كان مرسلا وقد قال عليه السلام حكمي
على الواحد حكمي على الجماعة والاجماع فان الآثار قد رويت عن عمر وابن مسعود
وغيرهم من كبار الصحابة رض ولم ينكر وكان اجماعا وطاعنهم نظام ومدعي
اختصاصهم ذال بلا دال ونفاه اي القياس الظاهرية فبعضهم نفاه مطلقا
بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها
من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج وبعضهم نفاه في
الشرعيات خاصة بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية اما لامتناعه
عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه سمعا واليه
ذهب داود الاصفهاني ولهم في نفيه الكتاب والسنة ومعنى في الدليل ومعنى في المدلول
اما الكتاب فكقوله تعالى تبيانا لكل شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين حيث دل على ان الكتاب كاف في جميع الاحكام بعبارته واشارته او دلالته واقتضائه

وعند فقد الكل يعمل بالاستصحاب لقوله تعالى قل لا اجد الآية فلو كان القياس
حجة لما كفى قلنا تبيانا لا بلفظه فقط قطعا بل وبالدلالة بمعناه جليا او
خفيا فيتناول القياس كالدلالة والكتاب المبين قيل هو اللوح المحفوظ
فلا تمسك لهم بالآية الثانية ولو اريد به القرآن فالوجه ما ذكرنا فان بعض
الاشياء يكون فيه لفظا وبعضها معنى فالحكم في المقيس عليه يكون موجودا فيه
لفظا وفي المقيس معنى وفي العمل به تعظيم شان القرآن باعتبار نظمه
ومعناه والعمل بالاستصحاب عمل بلا دليل والنص لا يفيد العمل بل يوجب
العمل بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض الآية واما السنة فكقوله عليه السلام
لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثر فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن
بما قد كان فضلوا واضلوا قلنا المراد قياس ابليس ما لم يكن مشروعا
فهو كالقياس في نصب الشرائع او الذي يصدق به رد المنصوص
كقياس ابليس او بمجرد اعتبار الصورة كاصحاب الطرد وما نحن
فيه ليس كذلك واما المعنى في الدليل فهو انه طريق لا يؤمن فيه الخطأ
والعقل مانع عن سلوك مثله قلنا لا نم منعه فيما صوابه راجح و
الخطأ مرجوح والا لتعطلت الاسباب الدنيوية كربح التاجر وعلم المتعلم
ونحو ذلك بل يجب العمل عند ظن الصواب واما المعنى في المدلول فهو ان
الحكم حق الله تعالى القاهر فيه على البيان القطعي فلم يجز التصرف
في حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد الثابتة بالشهادة قلت
جاز ذلك باذنه فان جهة القبلة لاداء محض حق الله تعالى بلا مرية ومع
ذلك اجاز العمل بالرأي اما لتحقق الابتلاء او لانه غاية ما في وسعنا
فكذا في الاحكام ولان القياس شرطا وركنا وحكما ودفعا فلا بد من بيان
هذه الاشياء فان الشيء لا يوجد الا عند وجود شرطه ولا يقوم الا بركنه

الا بركنه ولا يخرج عن العبث الا بحكمه اذ لو لم يفد حكمه يلغو كالبيع المضاف
الى الحر ولكونه مما يحتج به قد يدفع اما شرطه فان لا يكون الاصل
مختصا بحكمه النص اي لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص
آخر دال على الاختصاص كما اختص خزيمة من بين الناس بقبول
شهادته وحده بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه وعرف
هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية
فانه لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول شهادة
الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع كان مختصا به وانما اشترط
هذا لئلا يكون القياس مبطلا للنص وان لا يعدل به اي بالاصل
المقيس عليه عن سنن القياس وطريقه بان لا يعقل معناه وعلته
كالمقدرات الشرعية من العبادة والعقوبة وخصوصية الكفارات
او يستثنى عن سننه كاكل الناسي للصوم فالقياس فوات الصوم
بما يضادها ويهدم ركنها كما قال عليه السلام الفطر مما دخل
الا انه خرج عنه بقوله عليه السلام تم على صومك انما اطعمك الله
وسقاك او شرع ابتداء وانتفى نظيره في الشرع سواء كان مما
ظهر معناه كرخص السفر لمعنى المشقة او لا كضرب الدية على العاقلة
ولا جناية لهم وان يكون المعدى حكما شرعيا اذ لو كان حسيا
او لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساواة في علته
ولا يتصور الا بذلك ثابتا باحد الادلة الثلاثة اي الكتاب
والسنة والاجماع او الخفي منه اي من القياس يعني الاستحسان
ويجيء ان المستحسن بالقياس الخفي يعدى لا الجلي لما سيأتي

فانه نفي للفعل للتعيين فلا يجوز قياس المخطي عليه
ابن ملك

وسنحقق الفرق بينهما في موضعه ان شاء الله تعالى غيره متغير في الاصل بان يبقى
حكم النص بعد التعليل على حاله لانه لو تغير لكان القياس مبطلا ولا شك
انه للتعميم لا للابطال ولا في الفرع بان لا يتغير في الفرع حكم الاصل بزيادة
وصف او سقوط قيد ونحو ذلك والا لكان اثباتا ابتداء لا الحاقا بالثابت
واما الظنية فلا ذمة لا تتعلق بنفس الحكم الى فرع متعلق بمحذوف
اى وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع هو اى ذلك الفرع
نظيره اى الاصل والالم يشاركه في حكمه ولا نص فيه اى في الفرع سواء
وافق القياس او خالفه اذ لو كان فان وافقه القياس لغا القياس
وان خالفه بطل واعترض عليه بانه انما يلغو ولا يصح اذا لم يقصد به
تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والا فهذا ذهب كثير من المشايخ
وكثير في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع و
والقياس اقول الكلام هيهنا في القياس الذي هو حجة مستقلة كما مر
في الاجماع ولا شك ان وجود النص في الفرع ينافيه والاحاد المنصوص
اى الاستقلال
الموافقة للقياس اكثر من ان تحصى وهذه العبارة تتناول — اى في الفرع
ما لا يكون دليله شاملا لحكم الفرع شمولا ظاهرا فانه لا يجوز ايضا — كالنص الخفي
والا لكان تعليل الاصل تحكما ولكان القياس تطويلا بلا طائل
ثم لما ذكر في هذا الشرط قيودا اراد ان يفرع على كل منها فرعا فقال
فلا يثبت اللغة بالقياس هذا تفريع قوله حكما شرعيا ووجهه ان بعض
الشافعية قالوا اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ثم ترتيب الاحكام
عليها جائز متمسكين بان اسم الخمر مثلا دار مع الشدة المطربة — اى المفرحة
وجودا وعدما في عصير العنب وذلك الدوران دليل العلية

دليل العلية وعلة التسمية حاصلة في النبيذ فيصدق عليه الخمر
والخمر حرام فيحرم النبيذ ويحد بشرب قليله وكثيره كالعقار فلما — كالخمر
اشترط في القياس الشرعي كون المعدى حكما شرعيا بطل اثبات
الاسامي بالقياس الشرعي وصح التفريع فاندفع ما قيل ان اشتراط
كون حكم الاصل شرعيا انما هو في مطلق القياس وهو باطل او في القياس
الشرعي وحينئذ لا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة على ذلك ولا
يتعدى المنسوخ هذا تفريع قوله ثابتا فان الوصف في الاصل
لما كان لم يبق معتبرا في نظر الشرع لم يتعد الى غيره ولا يتعدى
الثابت بالقياس اى الجلي منه فانه المتبادر من الاطلاق وهذا
تفريع قوله باحد الادلة الثلثة او الخفي منه وانما لم يتعد لان العلة
ان اتحدت في القياسين فالوسط ضايع والا بطل احدهما لان
المعتبر في الاصل احدى العلتين مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة
في حرمة الربوا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة
فان وجدت فيه العلة المذكورة كان ذكر الذرة ضايعا ولزم
قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة
الحكم ولا يقال الذمي اهل للطلاق فاهل للظهار كالمسلم
هذا تفريع قوله غير متغير فان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة
تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة
عنه لعدم اهليته لها ولا يلحق الخطاء بالنسيان في عدم الافطار
هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره فانه ليس نظيره لان عذره
دون عذر النسيان ولا يجوز السلم الحال قياسا على المؤجل

هذا تغيير لقوله ولا نص فيه فان قوله عليه السلام الى اجل معلوم نص
في اشتراط الاجل في السلم واعلم ان قوله ولا نص فيه مغن عن اشتراط
ان لا يغير القياس حكم النص لان معناه عدم نص دال على
الحكم المعدى او عدمه وفيما اذا غير القياس حكم النص قد وجد
نص دال على عدم على العدم وبالنظر الى هذا اورد السؤال مع جوابه
الوارد على قولهم وان لا يغير القياس حكم النص حيث قال وأما
القليل من الطعام فلم يخصص من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء بالتعليل متعلق بقوله لم يخصص بالقدر
متعلق بالتعليل بل المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في
الكثير تقرير السؤال انكم غيرتم قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل
من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي
بالتعليل بالقدر حيث قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس
والقدر اي الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري
في الربوا وهذا التعليل مغير للنص فجوزتم القياس مع وجود
النص في الفرع وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهي
لا تتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية لقوله عليه السلام
الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية
بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير فانا اذا قلنا لا تقتل حيوانا
الا بالسكين كان معناه لا تقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين
بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل به كالنمل والبرغوث

الحفنة ملء الكفين من طعام

١٧٥

والبرغوث والسمك لا يدخل تحت النهي وقال واما سقوط حق الفقير
في العين في باب الزكوة فبدلالة النص لا التعليل بالحاجة تقرير السؤال
انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكوة قياسا على العين بعلة دفع
حاجة الفقير ففي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على وجوب
عين الشاة وتقرير الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل
بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد وايجاب الزكوة
في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكوة عبادة والعبادة
خالص حق الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ابقاء
لحقوقهم وانجاز العدة ارزاقهم ولا شك ان حوائجهم مختلفة
لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما امر الله
بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال
فعلم ان الغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وان ذكره انما هو
لكونها ايسر على من وجب عليه الزكوة لان الايتاء من جنس النصاب
اسهل فيده اليها اوصل ولكونها معيارا للمقدار الواجب اذ بها
تعرف القيمة ثم لما وردان وجوب الشاة اذا ثبت بعبارة
النص وجواز الاستبدال بدلالة فما معنى التعليل بالحاجة اراد
ان يدفعه فقال وانما هو اي التعليل بها لبيان صلاحية حدثت
لاثبات مثلها وتقريره اي الجواب ان التعليل انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة
صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع
تعليله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان
المراد به صلاحية حدثت بعد ما كانت باطلة في الامم الماضية ولما كان

باعتبار كونها الصدقة من الاوساخ

هذا حكما شرعيا عللناه بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها دافعة الى
حاجته لنتعدى الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف الى الفقير
لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة ادفع فالحاصل ان ههنا
ثلثة احكام الاول وجوب الشاة والثاني جواز الاستبدال والثالث
صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في الاخير وليس
فيه تغيير النص اذ النص لا يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف بل تغيير
النص الدال على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص الآمر بايفاء حوائج
الفقراء وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر غير واقع بسببه وهو
معنى قوله فالتغيير مع التعليل لا به فان قيل كما ان النص الدال على وجوب
الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال
دل على صلاحية غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلنا لا معنى
لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة وجواز ايفاء حق الفقير
من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة
وكل متقوم للصرف ما لم توجد في الامر الثاني بخلاف ايجاب الشاة
بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على
الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا
للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال
انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره
بنية الزكوة لا يجوز والحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء
وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى اولا ومن صلوحها
للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص

١٧١

بالنص وفي القيمة ثبت الاول بدلالة النص والثاني بالتعليل
والقياس على الشاة واعترض على جواز الاستبدال بدلالة النص
بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء و
قضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوقة اثمانا للاشياء
على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق وجوابه ان الدراهم والدنانير
اموال باطنة ولا تؤخذ الزكوة منهما جبرا عندنا فلا يحصل بهما
انجاز المواعيد على سبيل اليقين انتهى واما ركنه فاربعة ركن الشيء جزؤه
الداخل في حقيقته والمشهور ان للقياس اربعة الاصل والفرع وحكم
الاصل والجامع واما حكم الفرع فثمرته لا ركنه اما الاصل فالمحل
المشبه به كالبر وقيل حكمه كحرمة الفضل وقيل دليله كحرمة فضله
لا دليله لانه عين القياس والنزاع اعتباري فلا يلتفت الى التصحيح
التصحيح وان اطنبوا فيه فانه تطويل بلا طائل واما حكم الاصل
فما [illegible] النص كتابا كان او سنة او الاجماع او الثابت بالقياس
الخفي كما سبق لا القياس الجلي لما سبق واما الجامع بينهما المسمى بالعلة
فما جعل علما اي امارة وعلامة على حكم النص فان المؤثر في
الحقيقة هو الله تعالى وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة بالحكم
والمصالح ففيه رد على طائفتين الاولى المعتزلة حيث قالوا العلل
الشرعية مؤثرات حقيقة كالعقلية لقولهم بالوجوب على الله تعالى
عن ذلك علوا كبيرا فالقتل العمد العدوان موجب عندهم شرعا
القصاص عليه تعالى عنه وثبوت بطلان الاصل يغني عن اثبات
بطلان الفرع والثانية بعض الاشاعرة حيث قالوا افعال الله تعالى

كحديث الربوا واما الفرع فالمحل المشبه كالارز
والجص وقيل حكمه صح

ليست معللة اصلا لاستلزامه الاستكمال بالغير وقد اضطرب الاقوال
في توجيه هذا المقال اقول الذي تادى اليه الخاطر القاصر ان معناه
ان افعال الله تعالى لو عللت لكانت تلك العلل عللا غائية واغراضا
وهو باطل لان العلة الغائية علة لعلية العلة الفاعلية ولا شك ان المعلول
موقوف على العلة محتاج اليها فيلزم ان يكون الباري تعالى في عليته محتاجا
الى تلك العلة فيلزم منه استكماله بالغير وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز
ان يكون تلك العلل حكما ومصالح فلا يلزم ما ذكرتم ونحن على ما هو
الحق من التوسط نقول النصوص معللة بعلل هي امارات لايجاب الله تعالى
الاحكام عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة الينا بمعنى نوط المصالح
بها تفضلا واحسانا كما ان آثار العلل العقلية والحسية مخلوقة لله تعالى
ابتداء ومعنى تاثيرها جريان سنة الله بخلقها عقيبها ثم انها امارات
على الحكم في الفرع عند الكل من يجعل لان حكم الاصل انما هو بالنص وعند
من لم يجعل فعند جمهور الاصوليين حكم الاصل ايضا مضاف الى العلة اذ المراد
منها الباعث لشرع الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة صالحة لان تكون
مقصودة للشارع من شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة والا لم يبق
فرق بين العلة والعلامة وهو ثابت بالاجماع ثم اعلم ان من الاوصاف ما
اشتمل النص عليه اما بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغيرها
كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم فانه لما كان مستنبطا
من النص لا بد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة وجعل الفرع نظيرا له
اي للنص بمعنى المنصوص عليه في حكمه اي حكم النص بذلك المعنى بوجوده اي
وجود ذلك المعنى فيه اي في الفرع ويكون اي الجامع هذا اشارة الى نفي

172

الى نفي ما شرط اعتبرها بعضهم في العلة من كونها وصفا لازما جليا
منصوصا عليه الى غير ذلك وصفا لازما للاصل كالثمنية للزكوة في
في المضروب عندنا فان الحجرين خلقا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا
حتى تجب الزكوة في الحلي وللربوا عند ان فسخ او وصفا عارضا كالطوف في
وخفيا كالقدر كالكيل للربوا فانه ليس بلازم للحبوب لانها قد تباع
وزنا ويكون جليا كالطوف وخفيا كالقدر والجنس ويكون اسما اي
اسم جنس كقوله عليه السلام لمستحاضة سالت عن الاستحاضة توضئي وصلي
وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر وهذا الاسم مع وصف عارض
فان الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض والمراد بكونه اسم جنس
ان يتعلق بمعناه القائم بنفسه لا ان يتعلق بنفس المختلف باختلاف اللغات
ويكون حكما من احكام الشرع كما في حديث الخثعمية فانه عليه السلام قاس
اجزاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عنه والعلة كونهما
دينا وهو حكم شرعي لانه عبارة عن وصف في الذمة وذلك شرعي ويكون
مركبا كالكيل والجنس ومفردا كالثمنية ويكون منصوصا وغيره كما سيأتي
والاصل في النصوص قبل عدم التعليل الا بدليل دل على انها معلولة كما
فيما له علة منصوصة اذ لا تمكن التعليل بجميع الاوصاف فيسد القياس لانها
لا توجد الا في المنصوص عليه وبكل وصف يتناقض وبالبعض يحتمل
ولا ثبوت مع الاحتمال فكان الاصل التوقف واما لان الحكم قبل التعليل
مضاف الى النص وبعده ينتقل الى العلة فهو كالمجاز من الحقيقة
فلا يصار اليه الا بدليل والجواب عن الاول ان دليل رجحان
البعض يرفع الاحتمال ويعينه وعن الثالث ان التعليل لحكم الفرع

الذي لا يضاف الى النص من حيث الاظهار لا الحكم الاصل الذي هو المضاف
لا النص وقيل الاصل التعليل بكل وصف يمكن اى يصلح لاضافة الحكم
اليه في الجملة لان الادلة قائمة على حجية القياس بلا توقف بين نص
ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض
لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا لمانع كمخالفة نص او اجماع او
معارضة او مضاف اجيب بان التعليل بكل وصف يفضي الى انتفاء حجية
الكل وليس بشيء لانه من جملة الموانع فالصواب ان يقال انه يفضى الى
تصويب كل مجتهد وهو خلاف المذهب وسيأتي ان شاء الله ابطاله
وقيل الاصل التعليل لكن لا بكل وصف بل بوصف متميز اى بوصف
ممتاز عن سائره لكن التعليل بالمجهول باطل وهذا اشبه بمذهب الشافعي
رحمه الله وان لم ينقل عنه صريحا فانه يكتفى بدلالة التمييز ولا يشتغل بكون
النص معللا حتى يعلل بالقاهرة فبعض الشافعية ذهب الى ان المميز
للوصف عما سواه هو الاخالة اى الايقاع في القلب خيال العلية وحاصله
تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات
الاصل لا بنص ولا بغيره قال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة
وهي المسمى بتخريج المناط اى تنقيح ما علق الشارع الحكم به وما اليه
التقسيم بانه لابد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك
لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته وبعضهم
ذهب الى ان مجرد الاخالة لا يكفي بل يجب بعده شهادة الاصول
بمعنى ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة اعني
ابطال نفسه باثر او نص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة

في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه
ذلك الوصف من غير تعرض بنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكوة في ذكور
الخيل فلا تجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث
وادنى ما يكفي في ذلك اصلان فان المناكب المخيل بمنزلة ان شهد و
والعرض على الاصول تزكية بمنزلة العرض على المزكين واما العرض
على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر
وعندنا الاصل في النصوص التعليل الا لمانع ولكن لما لم يصح الا بمميز
لابد من دليل مميز للعلة عن سائر الاوصاف وسيأتي بيانه ان شاء الله
تعالى ولابد قبل المميز اى قبل ملاحظة دليل التمييز من بيان كون ذلك النص
في الجملة اى لا يكون من النصوص التعبدية بل يكون معللا عند الخصم
ايضا ولو بعلة غير ما نقول او يدل عليه دليل يوجب اعترافه بتعليله
كما عندنا
فان النص نوعان تعبدي ومعلل ويحتمل ان يكون هذا النص تعبديا
فوجب اولا الزامه التعليل ثم الاشتغال بتعيين العلة ولا يكفي
ان يقال الاصل التعليل لانه لا يصلح للالزام كما ان مجرد الاستصحاب
ليس بملزم بل يجب اقامة الدليل في هذا النص على الخصوص انه معلول
مثلا اذا نظر المجتهد في قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة
بالفضة مثلا بمثل يدا بيد فقبل تمييزه العلة والحكم بانها الوزن
والجنس لابد ان يثبت ان هذا النص من النصوص المعللة فيقول
ان هذا النص تضمن حكم التقابض بقوله يدا بيد لان اليد آلة التقابض
تعيين المبيع والثمن
كالاشارة والاحضار ووجوب التقابض من باب منع الربوا كوجوب
المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا

173

وإذا سلم عن النقض والمعارضة فحينئذ يحتاج الى شهادة الاصول [illegible]

ويتبين الاخالة وشهادة الاصول

ويتبين بتعدد اعتقاد ... التعرض ...

معللا

عن بيع الدين بالدين الذي في باب الصرف بتعيين البدلين جميعا احترازا
عن شبهة الفضل الذي هو ربوا كما اشترط المماثلة في القدر احترازا
عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع
النقدين الى غيره حتى قال الشافعي في بيع الطعام بالطعام ان التقابض
شرط لتحصيل التعيين وقلنا جميعا يجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير
حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف
ووجب تعيين راس مال السلم بالاجماع فثبت ان نص الربوا
معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب ان يكون
معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر
الموزونات لان ربوا الفضل اشد تحققا من ربوا النسيئة لان فيه
شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت
من شبهته فاذا ثبت تعليله وجب الاشتغال بتمييز العلة وتعيينها
بالطريق الاولى ان شاء الله تعالى ولا يجوز تعليل النص بالقاصرة من العلل
خلافا للشافعي رحمه الله تعالى وفي العبارة اشارة الى ان النزاع في العلة
المستنبطة فان المنصوصة يجوز ان تكون قاصرة بالاتفاق وانما لم يجز لان
الحكم في الاصل ثابت بالنص وانما التعليل لاظهار حكم في الفرع ولا
يتصور ذلك الا بعد العلم بان الشارع قد اعتبر العلة في غير مورد النص
وليس معناه ان التعليل يتوقف على التعدية حتى يقال ان التعدية
موقوفة على التعليل فيتوقف عليها دور بل معناه ان التعليل يتوقف
على العلم بان الوصف حاصل في غير مورد النص واما ان من قال
اكتفى بالاخالة اقتصر على القاصرة فاندفع ما قيل انه لا معنى للنزاع

174
للنزاع في التعليل بالقاصرة الغير المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم
بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأي المجتهد
علية الوصف القاصر وترجح عنده بامارة معتبرة في استنباط العلل
لم يصح نفي الظن فيها بالكلية انه مجرد وهم واما عند عدم رجحان ذلك
او عند تعارض القاصر والمتعدي فلا نزاع في ان العلة هو الوصف
المتعدي وذلك لان المعتبر في استنباط العلة عندنا التاثير وهو
لا يتصور بدون التعدية كما سياتي ان شاء الله تعالى ولا يجوز تعليلنا
النص بما اختلف في وجوده في الفرع او الاصل كقول الشافعي في الاخ
انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه
اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم
فان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نم ذلك في الاخ او ثبت الحكم
في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد
انه عبد فلا يقتل به الحر كمكاتب قتل وله مال يفي ببدل كتابته
وله وارث غير سيده فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه
عبدا ولا بما اي علة مقارنة مع الوصف الفارق الموجود في الاصل
كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل
فنقول اداء بعض البدل عوض والعوض مانع عن جواز التكفير
وهو موجود في الاصل دون الفرع وتعرف العلة بوجوه الاول
الاجماع كالصغر علة لولاية المال اجماعا فكذا النكاح الثاني النص فان
دل بوضعه فصريح واقوى مراتبه ما صرح فيه بالعلية نحو
لعلة كذا او لاجل كذا او كي يكون كذا ثم ما كان ظاهرا فيه
اي في العلية بمرتبة واحتمل غيرها كلام التعليل يحتمل العاقبة

وباء السببية يحتمل المصاحبة وان الداخلة على ما لم يبق للمسبب ما يتوقف
عليه سواء يحتمل مجرد الاستصحاب والشرطية نحو ان اردت ان تخلصنا
ثم ما كان ظاهرا بمرتبة كان في مقام التعليل نحو ان النفس لامارة
بالسوء وانها من الطوافين فان اللام مخصرها المضمر انزل من
المقدر وقيل ايماء لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواضع
لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسال عنها فـ
ودلالة الجواب على العلية ايماء والاول اصح لما قال الامام عبد القاهر
انها في هذه المواضع تغني غناء الفاء وتقع موقعها وكالفاء التعليل
في لفظ الرسول عليه السلام سواء دخل الوصف نحو فانهم يحشرون
واوداجهم تشخب دما او الحكم او الجزاء نحو فاقطعوا ايديهما و
ان الفاء لم توضع للعلية بل للترتيب والباعث مقدم عقلا مؤخر
خارجا فيجوز ملاحظة للامرين ودخول الفاء على كل منهما ثم فهم
منه العلية بالاستدلال ثم ما كان ظاهرا فيها بمراتب كالفاء
في لفظ الراوي نحو سها فسجد وهنا احتمال الغلط في الفهم لكنه
لا ينفي الظهور لبعده والثاني وان لم يدل بوضعه فايماء وهو
ان يقترن بالحكم ما لو لم يكن هو او نظيره للتعليل كان بعيدا
فيحمل عليه اي على التعليل دفعا للاستبعاد ومثال العين
لحديث الاعرابي فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر
الحكم جواب له يحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب
وتاخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب
كانه قال ان واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة
للاعتاق لان الفاء ليست محققة ليكون صريحا بل مقدرة

بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد
طلعت الشمس فيقول المولى اسقني ماء ومثال النظير نحو حديث
الخثعمية فانها سالت النبي عليه السلام عن دين الله تعالى فذكر
نظيره وهو دين الادمي فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث
ومنه اي من الايماء ذكر وصف مناسب للحكم معه اي مع الحكم متعلق
بالذكر نحو لا يقضي القاضي وهو غضبان تنبيه على علية الغضب
لشغله القلب ونحو اكرم العلماء ومنه اي الايماء الفرق بين شيئين
في الحكم اما بصفة مع ذكر الحكمين نحو للراجل سهم وللفارس
سهمان فانه فرق بين الفارس والراجل في الحكم بصفة الفروسية
وضدها او ذكر احدهما نحو القاتل لا يرث حيث لم يقل وغير
القاتل يرث وتخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة
الارث يشعر بان علة المنع القتل واما بالغاية نحو لا تقربوهن
حتى يطهرن فالطهارة علة جواز القربان او الاستثناء نحو الا
ان يعفون فالعفو علة لسقوط المفروض او الشرط نحو مثلا
بمثل وان اختلف الجنس فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس
علة لجواز البيع ولا يخفى ان كلا مما ذكر يورث ظن العلية وان
لم يفد القطع بها وان فهم العلية لا يستلزم صحة القياس كما في
آية السرقة والزنا ولا كون العلة متعدية لان المنصوصة وما
بالايماء جاز كونها قاصرة بالاتفاق الثالث المناسبة اي
مناسبة العلة للحكم بان يصح اضافته اليها ولا يكون نابية عنه (اي بعيدة)
كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الاخر

عن الاسلام لانه يناسب الارث وصف الاسلام لانه ناب عنه
لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها بشرط الملائمة
اي ملائمة العلل للعلل المنقولة عن الرسول عليه السلام وعن
السلف رضي الله عنهم اجمعين لان كون الوصف مناطا لامر شرعي
فلا بد ان يكون موافقا لما نقل عن الذين عرف احكام الشرع
ببيانهم بان يكون الوصف والحكم الذي نعتبره من جنس ما اعتبره
من الوصف والحكم نحو ان يقال الصغر علة لثبوت الولاية عليه
لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام لطهارة
سؤر الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة فان العلة في احدى
الصورتين الصغر وفي الاخرى الطواف فالعلتان وان اختلفتا
لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى
الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفتان لكنهما
مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة
فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة
اي في حق الرخص وهذه المناسبة المشروطة بجواز القياس لانها
كالاهلية للشاهد فان المستور يجوز العمل بشهادته قبل ظهور
عدالته نظرا الى اصل الاهلية حتى لو حكم بها القاضي نفذ وربما
تسمى هذه المناسبة تأثيرا وهو المراد حيث يقال لو وانما اعتبر
التأثير وانما اشترط التأثير والموجب للقياس هو التأثير بمعنى
ان يثبت بنص او اجماع اعتبار علية نوعه اي نوع الوصف
الجامع او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب قيد الجنس بالقريب

وهو معنى المناسبة

بالقريب احترازا عن التأثير بالمعنى الاول وانما وجب لانه بمنزلة
العدالة للشاهد فكما ان العمل بشهادته واجب بعد ظهور عدالته
فكذا يجب تعدية حكم العلة بعد ظهور تأثيرها بهذا المعنى والمراد بالنوع
المعين او ذاته بدلالة يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية
المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيتوهم ان
للخصوصية مدخلا في العلية والمراد بالوصف وصف جعل علة
لا مطلقة وبالحكم المطلوب بالقياس لا مطلقه واضافة النوع
الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية واما اضافة الجنس الى الوصف
والحكم فهي بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلق
كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو اعم من ذلك
الوصف والحكم مثل العجز الناشئ عن الاتيان بما جاء يحتاج اليه
وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج
والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر
جنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز
الذي بسبب ضعف القوى اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل
المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل بدون
اختياره على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ
من الفاعل على ما يشمل المسافر ايضا وفوقه مطلق العجز الذي
لا ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا
في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام
والا فتحقيق الانواع والاجناس باق مهما يعتبر في هذا الباب

اي كالمجنون والصبي

الحقيقية فضلا عن الاعتبارات فالنوع في النوع ان ظهر تأثير
نوع الوصف في نوع الحكم كالصغر في الولاية على النفس كما يقال
في الثيب الصغيرة انها صغيرة فتثبت الولاية على نفسها في النكاح
كالبكر الصغيرة بجامع الصغر فقد ظهر اثر عين هذا الوصف وهو
الصغر في عين الحكم المدعى تعديته وهو الولاية على النفس بالاجماع
والمقصود التمثيل فلا ينافيه التركيب والجنس في الجنس كسقوط
الزكوة عن الصبي فان الصبي بواسطة عدم العقل الذي هو جنس للنوع
الصبي مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكوة
والنوع في الجنس كسقوطها اي الزكوة عمن لا عقل له فان الصبي بواسطة
عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس لسقوط
الزكوة والجنس في النوع كعدم دخول شيء في الجوف في عدم فساد
الصوم فان الاحتراز عن شهوتي البطن والفرج الذي هو جنس
لعدم الدخول مؤثر في عدم فساد الصوم وقد يتركب البعض من
الاربعة مع البعض فيصير الاقسام للبسيط والمركب خمسة عشر
اربعة للبسيط حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر
في جانب الوصف هو النوع او الجنس وكذا في جانب الحكم والباقي
وهو احد عشر للمركب لان التركيب اما رباعي او ثلاثي او ثنائي
اما الرباعي فواحد فقط واما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا
بنقصان واحد من الرباعي فذلك الواحد اما اعتبار النوع في النوع
فالباقي اعتبار الجنس في الجنس والنوع في الجنس والجنس في النوع
واما الجنس في الجنس فالباقي النوع في النوع والنوع في الجنس
لا يوجد

لا يوجد
في الجنس والنوع في الجنس والجنس في النوع واما النوع في الجنس
فالباقي النوع في النوع والجنس في الجنس والجنس في النوع واما العكس
لا يوجد
فالباقي النوع في النوع والجنس في الجنس والنوع في الجنس والمجموع
اربعة واما الثنائي فستة لان اعتبار النوع في النوع ان تركب
مع اعتبار الجنس في النوع او النوع في الجنس او الجنس في الجنس يحصل
ثلثة ثم اعتبار الجنس في النوع ان تركب مع اعتبار النوع في الجنس
او الجنس في الجنس يحصل اثنان ثم اعتبار النوع في الجنس ان تركب
مع اعتبار الجنس في الجنس يحصل واحد والمجموع ستة فالمجموع احد عشر
وامثلة الاقسام مذكورة في المطولات قيل وتوقف العلة بالدوران
قائله اهل الطرد
وهو الوجود عند الوجود اي وجود الحكم عند وجود الوصف و
يسمى الطرد وزاد البعض على الوجود عند الوجود العدم عند العدم
ويسمى الطرد والعكس وزاد البعض عليهما قيام النص في الحالين
اي عدم الحكم
اي حال وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له اي للنص
الوصف
وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى
الوصف فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا
وعدما والنص موجود في حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص
يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء وكلما لم يوجد
لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان
اي حكمه
الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص
غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب
انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت

واما حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود
الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم
مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان
بناء على العدم الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر
بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضا
غير ثابت فعلم من ذلك علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم
عن النص لان العلل الشرعية امارات فلا حاجة الى معان تعقل
قلنا ذلك في حقه تعالى واما في حقنا فالاحكام مستندة الى العلل
كاستناد الملك الى الشرى والقصاص الى القتل فحينئذ لا بد من التمييز
بين العلل والشروط وانما ذلك بمعان تعقل والدوران مطلقا
اي سواء كان الوجود عند الوجود او مع العدم عند العدم لا يفيد
العلية لجواز ان يكون ذلك باتفاق كالحمل او تلازم كالتعاكس او يكون المدار
لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية والقيام اي
قيام النص في الحالين ولا حكم له نادر فلا يجعل اصلا في الباب
اي باب القياس الذي يبتني عليه اكثر الاحكام الشرعية واما حكمه
اي حكم القياس فالتعدية اتفاقا بيننا وبين الش فعنه كالتعليل عندنا
فان حكم التعليل عندنا هو التعدية لكونه مرادفا للقياس خلافا للش فنفى
حيث جوز التعليل بالقاصرة ولم نجوزه كما سيجيء واذا كان التعدية
حكما للتعليل لازما له فلا تعليل اتفاقا لاثبات السبب ابتداء
كاحداث تصرف موجب للملك او وصف ابتداء كاثبات السوم
في الانعام لان التعليل لا يتصور ح كما يظهر لمن يلاحظ معناه

معناه ولو سلم فيؤدي الى اثبات الشرع بالرأي ولا لاثبات الشرط لحكم شرعي
بحيث لا يثبت ذلك الحكم بدونه كالشهود في النكاح او وصفه ككونهم
رجالا لان هذا ابطال للحكم الشرعي ونسخ له بالرأي مع عدم تصور التعليل
كما مر ولا لاثبات الحكم كصوم بعض اليوم او وصفه كصفة الوتر
لانه نصب احكام الشرع بالرأي فلا يجوز مع ما سبق بل التعليل انما هو لتعدية
حكم شرعي من الاصل الثابت بالنص او الاجماع الى فرع هو نظيره
باتفاق بين اصحابنا واختلف في تعدية السببية والشرطية بمعنى انه
اذا ثبت بنص او اجماع كون الشيء سببا او شرطا لحكم شرعي فهل يجوز
ان يجعل شيء آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشيء الاول عند
تحقق شرائط القياس مثل ان يجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا
على الزنا ويجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلوة قياسا
على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم
الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام فظهر بهذا التقرير وجه صحة كلامه
وان اعترف صاحب التنقيح بعدم درايته مرامه **فصل** ان سبق
الى فهم اي افهام المجتهدين اذ افهام العوام كالاوهام الى
وجه القياس وهو المعنى فيكون جليا مختص باسمه اي اسم القياس
والا اي وان لم يسبق اليه وهو الذي يسمى قياسا خفيا فبالاستحسان
قد غلب اسم الاستحسان في اصطلاح الاصول على القياس الخفي خاصة
كما غلب اسم القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين وقد يسمى
اي بالاستحسان الاعم اي اعم من القياس الخفي وهذه التسمية في الفروع
شائعة وهو اي الاعم دليل يقابل القياس الجلي وهو اي ذلك الدليل

انما الاثر كما في الاجارة والسلم وبقاء الصوم في الاكل ناسيا
او الاجماع كما في الاستصناع او الضرورة كما في طهارة الحياض
والابار او القياس الخفي وله اي للقياس الخفي قسمان الاول
ما قوي تاثيره والثاني ما ظهر صحته وخفي فساده اي اذا نظر
اليه بادي نظر يرى صحته ثم اذا تؤمل حق التامل علم انه فاسد وللقياس
الجلي ايضا قسمان الاول ما ضعف تاثيره والثاني ما ظهر فساده
وخفي صحته واول الاول اي القسم الاول من الاستحسان اما من اول
الثاني اي القسم الاول من القياس الجلي وثاني الثاني اي القسم الثاني
من القياس او من ثاني الاول القسم الثاني من الاستحسان لان المعتبر
هو التاثير لا الظهور في الاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان
اي وان كان القياس ظاهرا
في مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس
قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها
وهو عظم طاهر وفي الثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان
في مقابلة الثاني من القياس كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع
قياسا لا استحسانا لان كلا منهما لما اشتمل على التعظيم كان القياس فيما
وجب بالتلاوة في الصلوة ان يؤدى بالركوع كما يتادى بالسجود
لمناسبة ظاهرة بينهما فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر وهو العمل
بالمجاز بلا تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة
لم تجب قربة مقصودة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين
وموافقة المطيعين على قصد العبادة وهذا حاصل في الركوع
في الصلوة الا ان المامور به سجود مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب

عنه الركوع كما لا ينوب عن السجدة الصلوتية وكما لا ينوب
الركوع في خارج الصلوة مع انه لم يتحقق بجهة اخرى
بخلاف الركوع في الصلوة وهذا قياس خفي مع الاستحسان
وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تادية المامور به
بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود
فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة
متادية بالركوع ساقطة كما تسقط الطهارة للصلوة
بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلوة لانه لم يشرع
عبادة وبخلاف السجدة الصلوتية فانها مقصودة
بنفسها كالركوع لقوله تعالى اركعوا واسجدوا فالكل من القياس
والاستحسان ينقسم عقلا تارة باعتبار القوة والضعف
الى ضعيف الاثر وقويه فيكون الاقسام اربعة ولا يرجح الاستحسان
على القياس في هذه الصور الاربع عند التعارض بين القياس
والاستحسان الا في صورة واحدة وهي ما اذا قوي اثره اي
اثر الاستحسان وضعف اثر القياس واما في الصور الثلث
الاخر فالقياس راجح على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس
اقوى فظاهر واما اذا استويا في القوة فالقياس يرجح
لظهوره او في الضعف فانهما ان يسقطا او يعمل بالقياس
لظهوره وينقسم تارة باعتبار الصحة والفساد الى الصحيح
الظاهر والباطن والى فاسدهما والى الصحيح الظاهر فاسد
الباطن والى العكس وهو فاسد الظاهر صحيح الباطن

و في الجميع يعنى القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة
اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب
الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالاول
من القياس وهو صحيح الظاهر والباطن يرجح على كل استحسان
لظهوره وثانيه اى الثانى من القياس وهو فاسد الظاهر
والباطن مردود بالنسبة الى الكل [اى الى كل الاستحسان] لفساده ظاهرا وباطنا
بقى الاخيران من القياس هما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس
فالاول من الاستحسان وهو صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما
لصحته ظاهرا وباطنا وثانيه اى ثانى الاستحسان وهو فاسد الظاهر
والباطن مردود لفساده ظاهرا وباطنا بقى الاخيران من الاستحسان
وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس فالتعارض بينهما اى بين
اخيرى الاستحسان وبين اخيرى القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن
والعكس ان وقع مع اتحاد النوع بان يتحد القياس والاستحسان
في صحة الظاهر وفساد الباطن والعكس فالقياس اولى لظهوره و
ان وقع التعارض مع اختلاف اى اختلاف النوع وهذا في الصورتين
احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر
صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح
الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فما ظهر
فساده ابتداء سواء كان قياسا او استحسانا ولكن اذا تؤمل تبين
صحته اقوى من العكس لان المعتبر ما يظهر بعد التأمل والمستحسن
بالقياس الخفى يتعدى لا غير اى لا بد ان يفرق بين المستحسن بالقياس الخفى

الخفى الذى هو المتبادر من اطلاق المستحسن والثلاثة الاخر بانه يتعدى
لا الباقية للعدول بها من سنن القياس الظاهر الى دلالة اثر او اجماع او ضرورة
المعتبرة مثاله ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع يوجب يمين المشترى
قياسا لانه المنكر ويمينهما استحسانا اما البايع فلانه ينكر وجوب تسليم المبيع
بمقابلة ما هو ثمن في زعم المشترى واما المشترى فلانه ينكر زيادة
الثمن وهذا الحكم الذى هو التحالف يتعدى الى وارثيهما والى الموجر
والمستأجر اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة واما بعد
القبض فثبوته بقوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة
قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة
وهذه التعدية لا تنافي ما سبق ان من شرطها ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس
بلا تفرقة بين الجلى والخفى لان المتعدى حقيقة حكم اصل الاستحسان كوجوب
اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين
من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذى هو قياس الخفى اضيف التعدى
اليه اذ لا يوجد في الاصل الذى هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية
وهى ان تتوجه على المتنازعين في قضية واحدة وهو اى الاستحسان ليس
بتخصيص العلة على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان
وسائر الصور وقد ترك العمل به في الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم
المانع فيكون باطلا لما سيأتى من ابطال تخصيص العلة لان عدمه اى عدم
الحكم ههنا اى في صورة الاستحسان ليس لان العلة موجودة وقد تخلف عنها
الحكم ليلزم التخصيص بل لعدمها اى عدم العلة مثلا موجب نجاسة
سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الالة اى الشاربة
ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك واما دفعه اى
دفع القياس بدفع علته فبوجوه الاول النقض وهو منع مقدمة

لا بعينها ببيان وجود العلة مع تخلف الحكم كان يقال دليلكم بجميع مقدماته
غير صحيح والا لما اختلف الحكم عنه في بعض الصور ثم ذهب بعضهم الى ان
النقض غير مسموع في العلل المؤثرة لان التأثير لا يثبت الا بنص او اجماع
ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض
بالنقض وغيره والتحقيق ان التأثير قد يظن ولا تأثير وربما يورد على
المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب او فساد وضع ونحو ذلك وليس
كذلك فالمنافاة انما هي بين التأثير في نفس الامر وتمام الاعتراض
على القطع ولا قائل بذلك وايضا الخصم اذا سلم التأثير لا يورد اعتراضا
اصلا واذا لم يسلمه يورد ايا ما شاء منه فلا وجه لتخصيص المؤثرة
بالبعض ولهذا اوردت وجوه الاعتراض ويرد اي يجاب عنه
النقض باربع طرق الاول بقوله بالوصف وهو منع وجود
العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض
بالقليل فنمنع الخروج فيه فان الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر
ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة بزوال الجلدة الساترة
لها بخلاف السبيلين فانه فيهما لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج والى
الثاني بقوله وبمعناه اي بمعنى الوصف وهو منع وجود ما اي المعنى
الذي له اي لاجله صارت اي العلة علة في صورة النقض وهو بالنسبة
الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الرأس
مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فنمنع في
الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولهذا
لا يسن فيه التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد التثليث
في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء والى الثالث بقوله وبالحكم
وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض نحو القيام الى الصلوة

الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير
السبيلين فنوقض بالتيمم في صورة عدم القدرة على الماء حيث
يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ولا يجب الوضوء فنقول
لا نسلم عدم وجوب الوضوء في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب
لكن التيمم خلف عنه والى الرابع بقوله وبالغرض وهو ان يقول
الغرض من هذا التعليل والحاق الفرع بالاصل التسوية بينهما للعلة
في المعنى الموجب للحكم وقد حصلت التسوية فكما ان العلة موجودة
في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا
في الاصل والتسوية حاصلة بكل حال فلا يكون ذلك نقضا نحو خارج
نجس فنوقض بالاستحاضة فيرد بان الغرض التسوية بين السبيلين ... وغيرهما فانه حدث في السبيلين
لكن الحكم لانه اذا استمر يصير عفوا فكذا هنا فلا نقض وهذا راجع
الى منع انتفاء الحكم لان الناقض يدعي امرين ثبوت العلة وانتفاء
الحكم فلا يصح رده الا بمنع احدهما ثم ان رد النقض بها اي بهذه الطرق
الاربعة فقد تم التعليل والا اي وان لم يرد بها فان لم يوجد في صورة
النقض مانع مع ثبوت الحكم بطلت العلة لامتناع تخلف الحكم عن الدليل
من غير مانع وان وجد مانع فلا يبطل العلة اما لاعتبار عدم المانع فيها
اي للقول بان عدم المانع جزء من العلة او شرط لها فيكون انتفاء الحكم
في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها والى هذا
ذهب فخر الاسلام وتبعه المتأخرون واما لتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون
وذلك بان يوصف العلة الحقيقية بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض
المحال عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصرا على المحال الاخر فعلى هذا

اى على القول بتخصيص العلة مانع الحكم سواء منعه بعد تحقق العلة وهو
المانع المعتبر فى تخصيص العلة او منعه بواسطة منع العلة خمسة لان للحكم
ابتداء وتماما ودواما وكذا للعلة ابتداء وتماما ولا عبرة فيها للدوام
بل التمام فقط كخروج النجاسة للحدث الاول مانع من انعقاد العلة كانقطاع
الوتر فى الرمى فى المحسوس وكبيع الحر فى الشرعيات والثانى مانع من تمامها
كما اذا حال شئ فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه وهذان ليسا بمعتبرين
فى تخصيص العلة والثالث مانع من ابتداء الحكم كما اذا اصاب السهم
فدفعه الدرع وكخيار الشرط والرابع مانع من تمامه كما اذا اندمل بعد
اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية والخامس مانع من لزومه
كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعا له وامن وكخيار العيب فان قيل
ان اريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير
صيرورته بمنزلة الطبع قلنا الحكم هو الجرح على وجه يفضى الى القتل
لعدم مقاومة المرمى فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة
واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم
المقاومة الا انه دام حتى يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال
ويحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك
ذلك افضاؤه الى القتل وكان مانعا من لزوم الحكم ثم لا يخفى ان
تمثيل مبنى على التسامح والا فالرمى علة للمضى والمضى للاصابة
وهى للجراحة وهى لسيلان الدم وهو لزهوق الروح ثم عدمها
اى عدم العلة قد يكون لزيادة الوصف كما ان البيع المطلق علة للملك
فاذا اريد الخيار فقد عدمت ولنقصانه كالخارج النجس مع عدم الجرح

مع عدم الجرح علة للانتقاض وهذا معدوم فى المعذور الثانى
الممانعة وهى منع مقدمة بعينها اما مع السند او بدونه ولما كان
القياس مبنيا على مقدمات هى كون الوصف علة ووجودها فى الاصل
وفى الفروع وتحقق شرائط التعليل المعتبرة وتحقق اوصاف العلة من
التاثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك ففى المؤثرة اما ان يقع
الممانعة فى نفس الحجة بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة
او صالح للعلية واختلف فى قبولها فى نفس الحجة فقيل القياس الحاق
فرع باصل لجامع بينهما وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه واجيب
بانه لابد فى الجامع من ظن العلية والا لادى التمسك بكل طرد فيؤدى
الى اللعب فيصير القياس ضائعا والمناظرة عبثا فلهذا احتاج فى حجية
الممانعة فى نفس الحجة الى بيانه ويقال لاحتمال ان يتمسك بما لا يصلح
دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هو
الوصف الذى ذكره وان كان صالحا للعلية بل يكون العلة غيره واما ان يقع
الممانعة فى وجودها اى العلة فى الاصل بان يقال سلمنا ان العلة
ما ذكرته لكن لا نسلم وجودها فى الاصل او يقع فى وجودها فى الفرع
بان يقال سلمنا ان العلة ما ذكرته لكن لا نسلم وجودها فى الفرع
واما ان يقع الممانعة فى شروط التعليل بان يقال لا نسلم تحقق شرائط
التعليل فيما ذكرته واما ان يقع فى اوصاف العلة ككونها مؤثرة
وفى الطردية عطف على فى المؤثرة اما فى الوصف بان يقول لا نسلم
ان الوصف الذى تدعيه علة موجودة فى الاصل او الفرع او
او فى الحكم بان يقول لا نسلم ثبوت الحكم الذى يدعيه بالوصف المذكور

في الاصل او ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع او في صلاحه
اي الوصف للحكم بان يقال بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم انه صالح للعلية
او في نسبته اي الحكم الى الوصف بان يقال لا نسلم ان العلة في الاصل هذا
الثالث في الوضع وهو ترتيب نقيض ما يقتضيه العلة عليها كترتيب
ان في ايجاب الفرقة على اسلام احد الزوجين وانما يقتضي الاسلام
الالتيام دون الفرقة بل يجب ان يترتب ايجاب الفرقة على الاباء بعد
العرض كما هو عندنا ولا وروده اي لفساد الوضع بعد بيان المناسبة
فان معناها كما عرفت ان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه
الرابع في الاعتبار وهو منع كلية المدعي للقياس متعلق بالكلية
للنص على خلافه تعليل للمنع ويرد اي يجاب عنه بالطعن في السند
اي سند النص ان كان خبر واحد ويرد ايضا بمنع الظهور اي ظهور
ذلك النص في ذلك المعنى لكونه مؤولا وبالمعارضة بآخر اي بنص آخر مثله
ليسلم القياس بان قط الخامس الفرق وهو بيان وصف في الاصل
مدخل في العلية لا يوجد ذلك الوصف في الفرع فيكون حاصله منع
علية الوصف وادعاء ان العلية هي الوصف مع شيء آخر وهو مقبول
عند كثير من اهل النظر ويرد اولا بانه غصب لمنصب التعليل اذ السائل
جاهل مسترشد في موقع الانكار فاذا ادعى علية شيء آخر وقف موقف
المدعي بخلاف المعارضة فانها انما يكون بعد تمام الدليل فلا يبقى سائلا
بل يكون مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصد به عدم وقوع
الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب ويرد ثانيا بان الفارق
لا يضر اذا اثبت المعلل علية الوصف المشترك يعني ان المعلل بعد ما اثبت

ما اثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة
بعد ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق اولا لان غاية الامر ان المعترض
ثم يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية
الوصف المشترك الموجب للتعدية الا اذا اثبت المعلل مانعا في الفرع
فح يعني لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع يكون
مضرا لكنه لا يبقى فرقا مجردا بل يكون بيان عدم العلة في الفرع بناء على ان
العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع وكل ما لو اورد به لم ينبغي
ان يورد بالممانعة هذا ينفع في المناظرات ومعناه ان كل كلام صحيح
في نفسه بان يكون منعا للعلة المؤثرة حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق
يمنعه الجدلي ويتركه توجيهه فيجب ان يورد بطريق المنع لئلا يتمكن
من رده كقولنا ان في اعتاق الراهن تصرفا يبطل حق المرتهن
فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق
يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورد بطريق المنع بان نقول
ان حكم الاصل الذي هو بيع الراهن ان كان البطلان فلا نسلم ذلك
كيف وعندنا حكمه التوقف وان كان التوقف فان ادعيتم في الفرع
لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق
لا يحتمل الفسخ السادس المعارضة وهي اقامة الدليل على نقيض مدعى
الخصم وتجري المعارضة في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض حكم المط
وتجري ايضا في علته اي علة الحكم بان يقيم دليلا على نفي شيء من
مقدمات دليله ويسمى الاولى معارضة في الحكم فاما ان يكون المعارضة
في الحكم بدليل المعلل ولو بزيادة او زيادة شيء على دليله بطريق التقرير

او التفسير لا التبديل او التغيير ليكون قلبا او عكسا كما سيأتي وهي
معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات
نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل
الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قيل في المعارضة تسليم دليل
الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف يجتمعان اجيب بانه يكفي
في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار
قصدا فان قيل ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي حكم
الخصم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم
بانتفاء اللازم اجيب بانه لا يلزم عند تغاير الدليلين لاحتمال
ان يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل اقول
فيه بحث لان الاحتمال انما هو بالنظر الى الواقع دون زعم المعارض
فالاولى ان يقال لا عبرة بالاستلزام اذا لم يتعرض لنفي الدليل
ولو ضمنا لا صريحا كما اذا اتحد الدليل فانه اذا استدل بعين
دليل الخصم فكانه قال دليلك غير صحيح والا لما قام على النقيضين
فان دل دليل المعارض على نقيض الحكم بعينه فقلب ماخوذ
من قلب الشيء اظهر البطن كقلب الجراب سمي بذلك لانه قلب
الشاهد على لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعدما كانت
شاهدا عليه كما اذا قال الشافعي في مسح الرأس ركن فيسن
تثليثه كغسل الوجه فقلنا ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله
بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه
وان دل دليل المعارض على ما اي حكم آخر يستلزمه اي النقيض

اي النقيض فعكس ماخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه
على طريقه الاول وقيل رد اول الشيء الى آخره وآخره الى اوله كما اذا
قال الشافعي صلاة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت
فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلاة
النفل مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في
الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول
باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر
والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض اثبت بدليل
المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلاة النفل بالشروع
وهو نقيض ما اثبت المعلل من عدم وجوبها بالشروع والاول اي
القلب اقوى من العكس لوجوه الاول ان المعترض بالعكس
جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وان استلزمه وهو اشتغال بما لا
يعنيه بخلاف المعترض بالقلب الثاني ان العاكس جاء
بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب
جاء بحكم مفسر وهو نفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط
القياس اثباته مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس
الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء
انما هو بطريق شمول العدم وفي الفرع اعني صلاة النفل انما هو
بطريق شمول الوجود فلا مماثلة واما بدليل آخر عطف على قوله
واما بدليل المعلل وهي معارضة خالصة ليس فيها معنى المناقضة
لعدم التعرض بدليله اصلا فاما ان تثبت تلك المعارضة نفس

نقيض الحكم الذي ادعاه المعلل بعينه كقول المسيح ركن في الوضوء فيسن
تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كما في الخف او تثبت
نقيض الحكم لكن لا بعينه بل بتغيير كقولنا في اثبات ولاية تزويج
صغيرة لا اب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فتثبت عليها
ولاية الانكاح كالتي لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة
فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فالعلة هي قصور الشفقة
لا الصغر والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت مطلق
الولاية والسائل لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم
تغيير هو التقييد بالاخ فلزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب
القرابات بعد الولادة فنفي ولايته يستلزم نفي ولاية العم ونحوه
وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع من المعارضة وجه صحة واما ان
لا تثبت نقيض الحكم بل تثبت ما اي حكما يستلزم ذلك النقيض
مثلا امرأة نعي اليها زوجها فنكحت فولدت ثم جاء الاول فهو
احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال بطريق المعارضة
الثاني حاضر وان كان صاحب فراش فاسد فيستحق النسب
كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر
وهو ثبوت النسب من الثاني لكنه استلزم نفيه عن الاول
فاذا قامت المعارضة فالسبيل الترجيح كما يشار بان الاول صاحب
فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد
الفراش لان الصحة توجب حقيقة النسب والفاسد يوجب
شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته والوجه الاول

الاول وهو ان يثبت نقيض الحكم بعينه اقوى من الوجهين الباقيين
لدلالته صريحا على ما هو المقصود من المعارضة وهو اثبات نقيض حكم
المعلل والثانية وهي المعارضة في علة الحكم تسمى معارضة في المقدمة
فان كانت بجعل العلة اي علة المعلل معلولا والمعلول علة فمعارضة
فيها معنى المناقضة وقد سبق وجهه وقلب ايضا لما مر آنفا وانما
تتجه هذه المعارضة اذا كانت العلة حكما لا وصفا لانها اذا كانت
وصفا لا يمكن جعلها معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم
مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين فان جلد المائة غاية حد البكر والرجم
غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب ايضا
غايته فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها يكون افحش فجزاؤها
يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المائة وجب في الثيب اكثر من ذلك
وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم فنقول
المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم فقد جعل المعلل
جلد البكر علة لرجم الثيب وجعلنا رجم الثيب علة لجلد البكر والاحتراز
عنه اي التعلل بوجه لا يورد عليه هذا القلب ان لا يورد الحكمين
بطريق تعليل احدهما بالآخر بل يورد بطريق الاستدلال باحدهما اي
بثبوت احدهما على ثبوت الآخر اذا ثبت المساواة بينهما في المعنى
الذي بني الاستدلال عليه ان لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة
بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة علة مستها النار
لانها محترقة نحو ان يقال ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج
فيجب الصلوة والصوم بالشروع فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه

يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم
ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اعلى لانه لما وجب رعاية
ما هو سبب القربة وهو النذر فلان تجب رعاية ما هو القربة
اولى والآلى وان لم يكن بجعل العلة معلولا والمعلول علة ففي المعارضة
ليس فيها معنى المناقضة فان قامت المعارضة الخالصة على نفي
علية امر علية ما اثبت المعلل عليته قبلت المعارضة وان قامت
على علية شيء آخر فان قصر ذلك الشيء الآخر او تعدى الى مجمع عليه لا تقبل
اما اذا قصر فلما سبق ان التعليل لا يكون الا بالمتعدية وذلك كما قلنا
الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب
والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية لا الوزن وتقبل
عند ان قصر لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا
بين علية وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا بالعلية وان يكون
كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال واما اذا تعدى الى
مجمع عليه فلجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى وان تعدى الى مختلف
فيه تقبل عند النظار كما اذا قيل الجص بالجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم
متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه
وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربوا فيهما مختلف
فيه فمثل هذا يقبل عند اهل النظر لان الخصمين قد اتفقا على ان العلة
احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع
المختلف فيه فاثبات علية احدهما يوجب نفي علية الآخر وهذا بخلاف
ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز ان يستلزم المعلل علية

علية وصف المعترض ايضا فلا يبعد العلة كما اذا ادعى ان علة
الربوا الكيل والوزن ثم التزم ان الاقتيات والادخار ايضا
علة ليتعدى الى الارز لكنه لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم
ايضا علة لانه ينكر جريان الربوا في التفاح مثلا فان قيل الكلام
فيما اذا اثبت علية وصف المعلل وتاثيره وانتفاؤه بثبوت
علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحدة
لا غير فلا يصح الحكم بعلية وصف المعترض بمجرد المعارضة لا عند الفقهاء
لانه ليس لصحة علية احد الوصفين تاثير في فساد الآخر نظرا الى ذاتيهما
لجواز استقلال العلتين السابع القول بموجب العلة وهو
التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود
وهذا معنى قولهم وهو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على
وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه وهو يقع على ثلثة اوجه الاول
ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع او ملازمه
مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه فيكون القول بالموجب
الثاني ما يلزم المعلل الحكم اما بصريح عبارته او عبارة
المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي
القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم
المنافات بل في ايجاب القصاص او بحملها اي بحمل المعترض عبارة
المعلل على غير مراده اي المعلل كقوله مسح الرأس ركن في الوضوء
فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا ايضا لكن الغرض
البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو ربع او اقل والاستيعاب

تثليث وزيادة فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل
الفرض ثلث مرات والسائل يحمله على جعله ثلثة امثال الفرض
حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل بتعيين
الممانعة والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم المعلل انه ماخذ
الخصم وليس كذلك فالقول بالموجب التزام السائل ما يلزم المعلل
ابطاله كما اذا قال ان فعل في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد
اباحة وتاويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء
الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان والثالث ان يسكت المعلل
عن مقدمة مشهورة لشهرتها والسائل لم يسلم المقدمة المذكورة
ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطلوبة ثم ان
المطلوبة اما ان يحتمل ان تنتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل
كقول المرافق لا تغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل
يعني انها نهاية كالليل فلا يدخل مثله فيقول هذا قياسا كالليل
نحن نسلم ذلك نهاية للاسقاط ولو ذكر انها نهاية للغسل
لم يرد الا منعها واما ان لا تحتمله كقوله يشترط في الوضوء
النية لان ما ثبت قربة فشرط النية كالصلوة فنقول ومن
اين يلزم الاشتراط في الوضوء فهذا ايراد لسكوته من الصغرى
اذ لو ذكرها لم يرد الا منعها نحو لا نسلم ان الوضوء ثبت قربة
واذا دفع اي القياس بان اورد عليه الوجوه المذكورة من
الدفع تعين الانتقال اي انتقال القائس في قياسه من كلام
الى اخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة او حكم فهو حشو في

او دليلا اخر كما زعم صاحب التلويح
فنقول صح

في القياس خارج عن البحث والا فاما ان يكون في العلة فقط او
الحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون
لاثبات علة القياس او حكمه اذ لو كان لاثبات حكم اخر لكان انتقالا
في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج
اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم
يحتاج اليه حكم القياس فلا بد ان يكون اثباته بعلة القياس والا يكون
انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون
في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا يكون القياس حشوا في القياس
فصارت الاقسام المعتبرة في المناظرة اربعة اشار الى الاول
بقوله اما من علة الى علة اخرى محكمة لاثبات العلة الاولى وهي علة
القياس وهذا القسم انما يتحقق في الممانعة لان السائل لما منع وصف
المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل اخر
كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه
مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته و
الى الثاني بقوله او من علة الى اخرى لاثبات الحكم الاول
وهذا انما يتحقق في فساد الوضع والمناقضة لو لم يكن د
دفعها ببيان الملايمة والتاثير والى الثالث بقوله او من علة
الى اخرى لاثبات حكم اخر غير حكم القياس كقولنا باجنبي عنه
بل يحتاج اليه الحكم الاول وهو حكم القياس كقولنا ان الكتابة
عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع عن الصرف الى الكفارة
كالبيع بشرط الخيار للبائع والاجارة فان قال الخصم المانع

لكنه ليس م

عندي ليس عقد الكتابة بل نقصها في الرق كعتق ام الولد والمدبر
فلعل الرق لم ينقص وانتفاؤه بعلة اخرى كما قلنا الكتابة عقد
معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق والى الرابع بقوله واما
من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى كذلك اي يحتاج اليه الحكم الاول
كما اذا اثبتنا عدم نقصان الرق في المسئلة الاولى بالعلة الاولى
كما نقول احتمال الفسخ دليل على ان الرق دليل على ان الرق
لم ينقص وهذان القسمان انما يتحققان في القول بالموجب
لانه لما سلم الحكم الذي رتبه المجيب على العلة وادعى النزاع في
حكم لم يتم مراد المجيب فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه
بهذه العلة ان امكنه والا فبعلة اخرى والكل صحيح بالاتفاق
الا الثاني فانه مختلف فيه جوزه بعضهم لان الغرض اثبات حكم
فلا يبالي باي دليل كان ونفاه آخرون لانه لما لم يثبت الحكم
بالعلة الاولى يعد انقطاعا في عرف النظار فقيل بناء على هذا
الاختلاف قصة الخليل منه قال مجوزوا هذا القسم ان قصة
ابراهيم عليه السلام حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق
الاية من هذا القبيل وقيل لا قال نافوه انها ليست منه
لان كلامنا فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل
الى دليل آخر واما اذا صح دليله كان قدح المعترض فاسدا
الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين
فلا نزاع في جواز الانتقال وقصة الخليل من هذا القبيل
فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون

فبهت الذي كفر او لا يقدر عليها الا اله القدرة

المسجون وترك ازالة حيوته ليس باحياء الا ان الخليل انتقل
الى دليل اوضح وحجة ابهر ليكون نورا على نور ومع ذلك لم يجعل
انتقاله خاليا عن تأكيد للاول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح
كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة
الروح للعالم فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه
بان تأتي بالشمس من جانب المغرب تذنيب عقب مباحث الادلة
الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام
ليبتنى فسادها فيظهر انحصار الصحيحة في الاربعة وهذا يخبر
التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطريق
فاسدة بغير صالح للتمسك كمفهوم المخالفة ونحوه قد يتمسك في اثبات
الاحكام الشرعية بحجج فاسدة منها الاستصحاب اي استصحاب الحال
وهو جعل الامر الثابت في الماضي باقيا الى الحال لعدم العلم بالمغير
فقضيته جعله مصاحبا للحال او العكس وهو حجة عند الشافعي في اثبات
كل حكم نفيا كان او اثباتا ثبت بدليل يوجبه ثم شك اي وقع
الشك في بقائه اي لم يقع ظن بعدمه فبعضهم بالضرورة اي قال
بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ولم يظن
معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه ضروري ولهذا يراسل العقلاء
اصحابهم كما كانوا اينما كانوا يرسلون الودائع والهدايا
ويعاملون بما يقتضي زمانا من التجارة والقروض والديون
وبعضهم استبعدوا دعوى الضرورية في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين
اشار الى الاول بقوله بقاء الشرايع يعني لو لم يكن الاستصحاب

حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرايع لاحتمال طريان الناسخ
واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا
عليه السلام وبقاء شرعه الى يوم الدين والى الثاني بقوله وبالاجماع
على اعتباره اى الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث
والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد
والاستصحاب عندنا حجة في الدفع اى دافع لاستحقاق الغير لا في الاثبات
اى غير مثبت لحكم شرعي ولذا قلنا يجوز الصلح على الانكار ولم نجعل
اصالة براءة ذمة المنكر حجة على المدعي ومبطلا لدعواه فان قيل
ان قام دليل على حجيته لزم شمول الوجود والا لزم شمول العدم اجيب
بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله
والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود ولان الدليل الموجب
للحكم لا يدل على البقاء وهو ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده
لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا
لحدوث شيء دون استمراره واعترض بانه اريد عدم الدلالة قطعا
فلا نزاع وان اريد ظنا فممنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع
غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه وايضا لا يدعي
الخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء
والظن واجب الاتباع اقول الجواب ان البقاء لكونه غير الوجود
مبقي سب الاول وحاصلا بعده محتاج الى سبب مبقي غير سبب الاول
فان علم او ظن وجود السبب المبقي فالحكم به لا بالاستصحاب
والا فلا حكم اى لا موجب فليتأمل والجواب عن الاول انا لا نسلم

189 انا لا نسلم ان بقاء الشرايع بالاستصحاب بل بقاء الشرايع بدليل اخر
وهو في شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومه
على العمل بها الى زمن نبينا عليه السلام وفي شريعة نبينا عليه السلام
الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا فيما بعد
وفاته واما قبله فالدليل الاستصحاب لا غير قلنا قد تقرر في مباحث
النسخ ان النص يدل على شرعية موجب قطعا الى نزول الناسخ وعدم
بيان النبي عليه السلام للناسخ يدل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه
قطعا لوجوب التبليغ عليه والجواب عن الثاني انا لا نسلم ان البقاء
في الفروع بالاستصحاب بل البقاء في الفروع انما هو بسبب ان الوضوء
والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب احكاما ممتدة الى زمان ظهور
المناقضة كجواز الصلوة وحل الانتفاع والوطي وذلك بحسب
وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام ليس الا لتحقق هذه الافعال
الموجبة للاحكام الى ظهور المناقضة لا لان الاصل فيما هو البقاء
ما لم يظهر المزيل على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب
حجة لابقاء ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير قال
علماؤنا التمسك بالاستصحاب اربعة اوجه الاول عند القطع بعدم المغير
بحس او عقل او نقل او بصحيح اجماعا كما نطقت به الاية الكريمة
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية الثاني عند العلم بعدم المغير
الا اجتهادا وهو صحيح لابلاء العذر لا حجة على الغير الا عند البعض فعمل
وبعض مشايخنا لانه نهاية وسع المجتهد الثالث قبل التامل في طلب
المغير وهو باطل بالاجماع لانه جهل محض كعدم علم من اسلم في دارنا

بالشرايع وصفوة من اشتبهت عليه القبلة بلا سؤال وتحرّ الرابع لا اثبات
حكم مبتدا او هو خطاء محض لان معناه اللغوي ابقاء ما كان فقيه
تغيير حقيقة ومنها اي من الحجج الفاسدة الاستدلال بعدم المدارك
اي الادلة حيث يقال لا دليل عليه فيجب نفيه وهو فاسد لانه
يوجب الجزم بالنقيضين عند فقد دليل الطرفين وهو ظاهر و
منها التقليد وهو اتباع الغير على اعتقاد ان ذلك الغير محق في كلامه
بلا دليل على وجوب اتباعه خرج به تقليد العامي بالمجتهد فانه مستند
الى دليل كما سيأتي ان شاء الله وهو ايضا بط لانه يوجب ما مر من
الجزم بالنقيضين عند فقد دليل الطرفين

باب

في التعارض والترجيح لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض
فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب
مباحث الادلة مباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود فقال
اذا ورد دليلان اراد بهما الظنيين اذ لا يقع التعارض بين القطعيين
لامتناع وقوع المتنافيين فلا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال
النقيض فلا يكون الا بين الظنيين يقتضي احدهما عدم مقتضى الاخر بعينه
حتى يشمل الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي فان تساويا اي
الدليلان في قوة الثبوت والمراد تحقق التعارض بلا ترجيح على ما هو
الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين
بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او التحكم
كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين او كان احدهما
اقوى من الاخر لا بالذات بل بوصف تابع فبينهما معارضة

معارضة والقوة المذكورة رجحان حتى لو قوي احدهما بالذات
لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض
وسيأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى في معارضة الكتاب
الكتاب والسنة السنة يحمل التعارض الصوري على نسخ
الاخير اي كون الاخير ناسخا للاول ان علم التاريخ لامتناع
حقيقة التعارض في الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا اتحد
زمان ورودهما والشارع منزه عن تنزيل دليلين متنافيين
في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر لاحقا ناسخا
للاول لكنا اذا جهلنا التاريخ توهمنا التعارض واذا علمنا
التقدم والتاخر حملنا عليه والا اي وان لم يعلم التاريخ يطلب
المخلص اي يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن وسمي علماء
بالشبهين فان وجد المخلص فيها ونعمت وان لم يوجد المخلص
صير من الكتاب الى السنة يعتبر السنة متأخرة عن الكتاب
فالآيتان تساقطان بالتعارض ويقع العمل بالسنة المتأخرة
ولا مجال لهذا اذا كان في جانب آيتان او سنتان بان تساقط
الآيتان بالتعارض ويعمل بالآية التي لم تعنه لانه اعتبار
التأخر فيها لا يتصور لاتحاد النوع ولان الادنى يجوز ان يكون
بمنزلة التابع للاقوى فيرجح بخلاف المماثل مثلا قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن
فاستمعوا له وانصتوا تعارضتا فصرنا الى قوله عليه السلام
من كان له امام فقراءة الامام قراءة له وغير منها

اي من السنة اذا وقع التعارض بين السنتين المنقول
الصحابي مطلقا سواء وافق القياس او لا ان قدم قول
الصحابي على القياس مطلقا كما قال فخر الاسلام وابو سعيد
البردعي اي فيقدم قول الصحابي فيما خالف القياس ففي مخالف
القياس مطلقا على الاول ومقيدا على الثاني والا اي وان
لم يقدم على القياس اصلا كما قال الامام شمس الائمة فالى القياس
اي يكونان في مرتبة واحدة يعمل باحدهما بالتحري كما سيأتي
في القياسين ان امكن المصير من الكتاب بين الكتابين الى السنة
ومنها الى قول الصحابي ومنه الى القياس او منها الى احدهما
على الخلاف فالتب بقى مثال تعارض السنتين ما روى نعمان
بن بشير ان النبي عليه السلام صلى صلاة الكسوف كما تصلون
ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله عنها انه
عليه السلام صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع
سجدات تعارضتا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات
والا اي وان لم يكن المصير الى ما ذكر تقررت الاصول اي يعمل
بالاصل ويقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين
كما في سؤر الحمار حيث تعارض الاخبار والاثار وامتنع
القياس من الاخبار واما الاخبار فكما روى انس رضي الله عنه
انه عليه السلام نهى عن اكل لحوم الحمر الاهلية وما روى
انه عليه السلام قال كل من سمين مالك لمن قال لم يبق
من مالي الا هذه الحميرات وايضا روى عبد الله بن ابي اوفى

اوفى انه عليه السلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن
ابجر انه عليه السلام اباحها فاوجب ذلك اشتباها في لحمه فيلزم
منه الاشتباه في سؤره لان لعابه متولد منه فاخذ حكمه فان قيل
ادلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع
عليه قلنا هو معارض بضرورة الاختلاط والطواف في حق
السؤر وان لم يبلغ حد ضرورة الهرة وتوضيحه ما قال الشيخ الاسلام
في مبسوطه ان الاختلاط في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه
كما اخبر عدل بطهارته واخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة
لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه لم يتنجس الماء لما فيه من الضرورة و
البلوى اذ الحمار يربط في الدور والافنية فيشرب من الاواني
الا ان الهرة تدخل المضايق فيخف الضرورة فيها اشد فالحمار
لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقي امره
مشكلا بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم
بنجاسة سؤره فبقي امره مشكلا وهذا احوط من ان يحكم بالنجاسة
لانه ح لا يصار الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا
والعجب ان المعترض بعد ما اعترض نقل هذا الكلام واما الاثار
فقول ابن عمر ان سؤر الحمار نجس وقول ابن عباس رض انه طاهر
واما امتناع الاقيسة فانه لا يمكن الحاقه بالهرة لانه ليس مثلها
في الطواف ولا بالكلب للضرورة في سؤره ولا الحاق لعابه
بلحمه او لبنه في اصح الروايتين وان روي عن محمد انه طاهر
ولا يؤكل لان فيه ضرورة الاختلاط ولا بعرق الطاهر في طاهر

الرواية لان الضرورة فيما كثر فعيل الشك في طهارته اذ لو كان
طاهرا لكان طهورا ما لم يغلب على الماء وقيل في طهوريته اذ لا يجب
بعد استعماله غسل الرأس اذا وجد الماء فالعمل بالاصل على التقديرين
واحد وهو ان يحكم بان لا يتنجس الماء الطاهر ولا يزول الحدث
الحاصل بالشك ولم يحكم ببقاء الطهورية الحاصلة لاستلزامه الحكم
بزوال الحدث واهدار دليل النجاسة مرة بخلاف ما اذا جعل طاهرا
غير طهور وضم التيمم اليه وهو اي التعارض في الكتاب والسنة
اما بين آيتين او قراءتين في آية واحدة كقراءة النصب والجر في قوله
تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضي مسح الارجل و
والثانية غسلها كما هو المذهب او سنتين قوليين او فعليين او
مختلفين او آية وسنة مشهورة او متواترة والمخلص عن التعارض
اي دفعه وبيان انه غير واقع وهو غير الترجيح احدهما ببيان
انه اقوى فلا يعتبر الآخر اما من قبل الحكم او الحال او الازمنة اما
الاول فاما ان يوزع الحكم باضافة ثبوت بعض افراد الحكم الى
دليل آخر كقسمة المال المدعى بين المدعيين المبرهنين او بان يحمل
على تغايره اي تغاير حكم الدليلين كان يكون احد الحكمين دنيويا
والآخر اخرويا كما في آية اليمين في البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو
في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي المائدة بما عقدتم الايمان
فالاولى تقتضي المؤاخذة بالغموس لانها مكسوبة للقلب اي مقصودة
له والثانية تنفيها لانها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذي
فيه رجاء الصدق فيندفع بان المؤاخذة في المائدة دنيوية

دنيوية بتفسيرها بالكفارة والتي في البقرة مطلقها فيصرف
لاطلاقها الى الاخروية ولان المنوط بالعزيمة هو العقاب
لا وجوب الكفارة فان اليمين مما هزله جد واما الثاني وهو
المخلص من قبل الحال فبان يحمل كل من الدليلين على حال كحمل
قراءتي التخفيف والتشديد في قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
على حال انقطاع الحيض في العشرة وحال انقطاعه في اقل فان في
قراءة التخفيف توجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد
يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد
على الاقل ولم نعكس لانها اذا طهرت بعشرة حصلت الطهارة
الكامل لعدم احتمال العود فيما قبل منها يحتمل فاحتيج الى الاغتسال
ليتأكد الطهارة واما الثالث وهو المخلص من قبل الازمنة
فباختلافه زمان الحكم الذي يتضمنه الكلام وبه يندفع التناقض
او اختلاف زمان الورود اي ورود الدليلين صريحا وعلى
تقدير اختلاف زمان الورود صريحا فالمتأخر من الدليلين
ناسخ للمتقدم منهما كآية العدة الاولى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن والاخرى والذين
يتوفون منكم الآية قد سبق في بحث العام او دلالة كالحاظر
يؤخر عن المبيح تقليلا بالحديث وهو قوله عليه السلام ما اجتمع
الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام الحلال وعقلا بانه لو قدم
الحاظر لتكرر التغيير وهو المراد بتكرر النسخ في عبارة القوم و
وذلك لان الاصالة الاباحة في زمن الفترة قبل شريعتنا الا في

لانه اصل الخلقة فان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة
قال الله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير فلو قدم الحاظر المغير
للاباحة الاصلية لتغير المبيح المتاخر فيتكرر التغيير بالضرورة
وتكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك ونحو المثبت
يؤخر عن النافي لما مر من لزوم تكرر التغيير لان النافي لو جعل مؤخرا
لغير المثبت المغير للنفي الاصلي وعند عيسى ابن ابان ان النافي
كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض الاحكام
على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فاحتيج الى بيان ضابطة
في تساويهما وترجيح احدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا
على العدم الاصلي فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا
وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر ولهذا قلت ان لم يعرف
النفي بالدليل والا اي وان عرف به فمثل المثبت اي فالنافي مثل
المثبت في الدرجة فيحتاج الى الترجيح بطريق آخر وان احتمل النفي
الوجهين اي ان يعرف بدليل وان يعرف بلا دليل بناء على العدم الاصلي
ينظر فيه اي يتأمل في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات
وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات اولى فالنفي في
حديث ميمونة وهو ما روي انه عليه السلام تزوجها وهو محرم
مما يعرف بالدليل وهو هيئة المحرم فتعارض الاثباتان وهو ما روي
انه تزوجها وهو حلال ورجح رواية ابن عباس رضي الله عنهما على رواية
يزيد بن الاصم لانه لا يعدله في الضبط والاتقان واذا اخبر بطهارة
الماء ونجاسته فالطهارة مما يعرف بالدليل فان بينه كان كالاثبات

كالاثبات فيجب بالاصل والا فالنجاسة وعلى هذا الاصل يتفرع امر
الشهادة على النفي واما في معارضة القياس عطف على قوله في حق
الكتاب فلا نسخ ان علم تأخر احدهما اذ لا مدخل للرأي في بيان
انتهاء مدة الحكم ولا تساقط ان لم يعلم التأخر ولم يوجد المخلص
لمكان التنصيص حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في التنصيص انما
يقع التعارض فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل فيكون مفيدا في
حق العمل وان كان بالشرط الآتي بل الواجب على طالب الحكم
ومن هو بصدد معرفة العمل بايهما شاء بشهادة قلبه وانما
الشرط ذلك لان الحق واحد فالمتعين لضمان الايقان حجة في
في اصابة الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه
فيحتج عليه واما الترجيح فهو في اللغة اثبات الفضل في احد جانبي
المعادلة وصفا اي بما لا يقصد المماثلة فيه ابتداء كالحبة في
العشرة بخلاف الدرهم فيها ومنه قوله عليه السلام زن وارجح
نحن معاشر الانبياء هكذا نزن اي زد عليه فضلا قليلا يكون
تابعا بمنزلة الجودة ولا قدرا يقصد بالوزن للزوم الربا وفي
الاصطلاح اثبات فضل احد الدليلين المتماثلين وصفا تميز من
اضافة فضل الى احد وقد علم مما سبق بعض وجوهه اي وجوه
الترجيح الكائنة في الكتاب والسنة بالمتن وهو ما يتضمنه الكتاب
والسنة من الامر والنهي والخاص والعام ونحو ذلك والترجيح
باعتباره كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر
ونحو ذلك والسند وهو الاخبار عن طريق المتن من تواتره

ومشهور واحاد ومقبول او مردود والترجيح باعتباره يقع في الراوي
كالترجيح بفقهه وفي الرواية كترجيح المشهور على الاحاد وفي المروي
كترجيح المسموع من النبي عليه السلام على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما
سمعت رسول الله عليه السلام وقال الآخر قال رسول الله عليه السلام
وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكاره للرواية على ما ثبت وفي الحكم كترجيح
الحظر على الاباحة والامر الخارجي كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه
ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في المطولات وعلم مما سبق ايضا
بعض وجوه الترجيح في القياس بالاصل اي بحسب اصله اما بقطعية
حكم اصله لا يقال الظني لا يعارض القطعي لان الترجيح انما هو بين
القياسين ولا يخرج القياس بقطعية حكم اصله قطعيا واما بحسب
قوة ظن دلائله الظنية فيتضمن ما يذكر في ترجيح النصوص واما
بالاتفاق على كونه شرعيا لا كالعدم الاصلي واما بالاتفاق على عدم
نسخه واما بالاتفاق على جريه على سنن القياس واما بالاتفاق على كونه
معللا في الجملة وبحسب حكم الفرع اما بمشاركته للاصل في نوع الحكم
والعلة ثم في نوع العلة ثم في نوع الحكم ثم في نوع الجنس الاقرب فالاقرب
واما النحو ما مر في النص بحسب الحكم من تقدم الحظر والوجوب على الندب
والاباحة والكراهة والاثبات على النفي واما الثبوتية قبل القياس اجمالا
والقياس لتفصيله فانه اولى من ثبوته ابتداء لا اختلاف في الثاني
واما القطع بوجود العلة فيه واما القوة ظن وجودها وبحسب العلة
اما بقطعيتها كالمنصوصة والمجمع عليها وعلى غيرهما من المسالك واما
بالاتفاق على صحة عليته فالمتحدة اولى من المتعددة والوصف الحقيقي

الحقيقي من الاقناعي الاعتباري والثبوتي من العدمي والباعث
من مجرد الامارة ان جوّز والمنضبطة من المضطربة والظاهرة
من الخفية والمتعدية من القاصرة ان جوّز والمؤثرة على الكل
وعلى هذا القياس وبحسب الامر الخارجي ويجري فيه ما مر في النص
من الوجوه ومنه عدم لزوم المحذور من تخصيص عام وترك
ظاهر وترجيح مجاز وغير ذلك وقد جرت العادة عادة القوم
انهم ذكروا في الاخير عند القياس اربعة من وجوه الترجيح الاول
قوة الاثر كما في الاستحسان والقياس ان الاستحسان اذا قوي اثره
تقدم على القياس وان كان ظاهر التاثير اذ العبرة لقوة التاثير
لا للوضوح والخفاء لان القياس انما صار حجة بالتاثير فالتفاوت
فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها
لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة
بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما اشترطها لظهور جانب
الصدق والثاني قوة ثباته اي الوصف على الحكم المشهود به
والمراد به فضل التاثير بان يكون الزم من لزوم الوصف المعارض
لحكم بثبوت تاثيره بالادلة المتعددة من النص والاجماع دون
المعارض كقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يشترط تعيينه
بالنية كما النفل فانه لتعينه لا يحتاج الى التعيين بالنية اولى
من قول الشافعي انه فرض فيشترط تعيينه كالقضاء لانه
تاثير الفرضية في الامتثال لا التعيين ولذا اجاز الحج بمطلق
النية ونية النفل عنده وتادى الزكوة عند هبة جميع المال

من الفقيه او تصدقه والثالث كثرة الاصول التي يوجد فيها جنس
الوصف او نوعه كقولنا في مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره
كما في المسح على الخف اولى من قول الشافعي انه ركن فيسن تكراره
كالغسل اذ يشهد لتأثير المسح في عدم التكرار اصول كمسح الخف
والتيمم والجوارب والجبيرة ولا يشهد لتأثير الركن في التكرار الا
الغسل قيل كثرة الاصول ككثرة الرواة في الخبر وايضا الترجيح بها
ترجيح بكثرة العلة قلنا العلة هو الوصف لا الاصل وكثرة الاصول
تفيد قوته ولزومه فهي كالشهرة او التواتر او موافقة رواية
الاعلم نعم هذا قريب من القسم الثاني بل الاول قال شمس الائمة الثلاثة
راجعة الى الترجيح بقوة تأثير الوصف والجهات مختلفة فالمنظور
في قوة الاثر نفس الوصف وفي الاخير الاصل والرابع العكس
اي عدم الحكم عند عدم الوصف كقولنا في مسح الرأس مسح فلا يسن
تكراره اولى لانعكاسه فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره من قوله
ركن فيسن تكراره لعدم انعكاسه لان المضمضة متكررة وليس
بركن اعلم ان التعارض كما يقع بين الادلة فيحتاج الى الترجيح كذلك
يقع بين وجوه الترجيح بان يوجد لكل من القياسين ترجيح من وجه
فشرع في بيانه فقال واذا تعارض ضربا الترجيح فالذاتي
اي الوصف القائم به بحسب ذاته وبعض اجزائه اولى من الحالي اي الوصف
القائم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه لوجهين اشار الى الاول بقوله
لسبق الذات وجودا من الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث
بعده كاجتهاد امضي حكمه قال شمس الائمة اذا حكم بشهادة مستورين

مستورين بالنسب والنكاح لرجل لم يتغير بشهادة عدلين لآخر
وليس ذلك الا لترجيح الذات على الوصف والى الثاني بقوله وقيام الحال به
اي بالذات ومما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه
فلو رجحنا الحال العارض لزم ابطال الاصل بالوصف كقولنا في صوم
رمضان اذا وجد النية في اكثر اليوم يصح وقال الشافعي لا يصح لانتفاء
النية في بعض العبادة وترجيحنا بالكثرة اولى من ترجيحه بالعبادة
فان قلت ما ذكرته انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات
والحال اذ قد يقوم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب وذات الابن
قلت قد اشير في تفسيره انه الى والحاصل ان الكلام فيما اذا ترجح احد
القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والاخرى
بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصف الكثرة
والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشرع
والا فكما ان العبادة حال الامساك كذلك الكثرة تذنيب كما ختم
مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة وسماه تذنيبا تكميلا
للمقصود كذلك ختم مباحث الترجيحات المقبولة بالمردودة وسماه تذنيبا
والمناسبة لا تخفى على الفطن فقال وقد يرجح البعض ترجيح احد المتعارضين
على الآخر من قبل الشافعية بوجوه فاسدة منها غلبة الاشباه وهو ان يكون
للفرع باحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الآخر الذي لف
للاصل الاول شبه من وجهين او وجوه لان القياس لم يجعل حجة الا
لافادة غلبة الظن ولا شك ان الظن يزداد قوة بكثرة نظائره اي كثرة
الاشباه كالاصول كما يزداد بكثرة الاصول قلنا الاشباه علل له

فبان صح

قياس

اوصاف يصلح ان تجعل عللا وكثرتها اي كثرة العلل لا توجب ترجيحا ككثرة
الآيات والاخبار بخلاف كثرة الاصول فان الوصف بهنا واحد وكل اصل
يشهد بالصحة فيوجب قوته وثباته على الحكم فاما هناك فالاصل واحد والاوصاف
متعددة اذ كل شبه وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل والفرع فكان
من قبيل الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد
من وجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه لجواز دفع الزكوة لكل واحد
منهما الى صاحبه وحل حليلة كل لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين
وجريان القصاص فالشبه بابن العم اغلب فلا يعتق كابن العم
وهذا باطل لما قلنا ان كل شبه يصلح قياسا والترجيح بقياس آخر لا يجوز
ومنها اي من الوجوه الفاسدة بعموم الوصف الذي جعل علة مثل
ترجيح اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة
على التعليل بالكيل والجنس لان الوصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة
مثلا والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير
فكان التعليل بالطعم اولى لانه اوفق بالمقصود ولان المقصود من التعليل
تعميم حكم النص وهو فاسد لان خاص اصل الوصف وهو النص
فانه فرعه لكونه مستنبطا منه راجح على العام عنده لانه يجعل العام
ظنيا والخاص قطعيا كما سبق في مباحث التخصيص فكيف يصح
هذا اي جعل العام راجحا على الخاص واقول فيه بحث لان رجحان خاص
النص باعتبار الدلالة فان المقصود بالالفاظ الدلالة على المعنى ولما
كانت دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية عنده قدم على العام
بخلاف العلة فان المقصود بها ليس الدلالة بل افادة حكم في الفرع

في الفرع والاعم افيد ولان التعدي غير مقصود من التعليل عنده
حيث جوز التعليل بعلة التعطيل بعلة قاصرة فبطل الترجيح بالعموم
الذي هو عبارة عن زيادة التعدي واقول فيه بحث ايضا
لانه وان جوز التعليل بالقاصرة لكنه معترف باولوية
المتعدية بلا مرية ومنها اي من الوجوه الفاسدة قلة الاجزاء
فالعلة البسيطة كالثمنية او الطعم اولى من ذات جزئين لقربه
من الضبط وبعده من الغلط والخلاف وهو فاسد لان العبرة
بالمعنى لا بالصورة يعني ان الترجيح بالتفرد باعتبار صورة العلة
والترجيح المتعدد فيما نقول باعتبار التاثير الثابت بالنص
كما فهمنا القدر والجنس من اشارة المماثلة المذكورة فيه
فاين هذا من ذلك ومنها اي من الوجوه الفاسدة كثرة الادلة
لان الظن بها اقوى وابعد عن الغلط اذ كل منها يفيد قدرا من
الظن ولانه ترك الاقل اسهل من ترك الاكثر وهو فاسد لمعنى
الترجيح لغة وعرفا فانه يدل على الرجحان وهو لا يكون الا بالوصف
التابع لا بالامر المستقل ولان استقلال كل من الادلة بافادة
المقصود جعل الغير في حقها كان لم يكن لانه يؤدي الى تحصيل الحاصل
فان قيل انتم ايضا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح
بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفوات بالكثرة في صوم غير منوي
من الكيل ولانه ترجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة
الادلة اجيب بان السنة فيه ان الكثرة معتبرة في كل موضع
يحصل بها فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من

من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بها فيه تلك
الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع وكثرة الاصول
من الاول لان فيها قوة لانها دليل قوة تاثير الوصف فهو راجعة
الى القوة فتعتبر وكذا الكثرة التي في الصوم فان الحكم قد تعلق
بالاكثر من حيث هو هو لا بكل واحد وكثرة الادلة من الثاني
لان كل دليل مؤثر بنفسه لا مدخل فيه لوجود الآخر اصلا فان
الحكم منوط بكل واحد لا المجموع من حيث المجموع واذا بطل الترجيح
بكثرة الادلة فلا يرجح اي لا يقع الترجيح بين الروايتين
بكثرة الرواة ما لم يشتهر اي ما لم يبلغ حد الشهرة لان الهيئة
الاجتماعية حينئذ تحصل ولا يرجح نص بآخر اي بنص آخر وكذا
القياس اي لا يرجح قياس بقياس يوافقه في الحكم دون العلة
ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا من
كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد
العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هو
العلة لا الاصل **المقصد الثاني** من الكتاب في الاحكام
وما يتعلق بها لما فرغ من مباحث الادلة كذلك شرع في مباحث
الاحكام وما يتعلق بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه وهو
مرتب على اربعة اركان كما كان مباحث الادلة كذلك ركن
في الحكم وركن في الحاكم وركن في المحكوم به وركن في المحكوم عليه
وابتداء بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالحاكم
لان الحكم منه ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطة

انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير
المكلف محكوما عليه **الركن الاول** في الحكم عرفه بعض الشافعية
بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب توجيه الكلام
نحو الغير للافهام اذ الظاهر والقيد الاخير لادخال خطاب المعدوم
على قول الشيخ والتعريف في افعال المكلفين للجنس مجازا فيتناول
حكم كل مكلف بخصوصه كخواص النبي عليه السلام ويريد فيه ما يكاد
لا يندرج تحته حكم يتعلق بكل فعل لكل مكلف والخطاب
جنس وخرج باضافته الى الله تعالى خطاب غير الله تعالى وبوصفه
بالمتعلق بافعال المكلفين خرج خطابه المتعلق بذاته وصفاته
وافعاله وقيل لكن بقي تحته مثل والله خلقكم وما تعملون
والقصص فلا يطرد فزيد بالاقتضاء او التخيير اي اقتضاء الفعل
او تركه او تخييره بينهما ليخرج ذلك ثم اورد الاحكام الوضعية
على انعكاسه والوضع خطاب ان يتعلق شيء بالحكم التكليفي
وحصول صفة له باعتباره ككونه دليلا له او سببا
او شرطا او مانعا او غير ذلك فزيد او الوضع ليتعميه ولما كان
الحكم في اصطلاحنا ما ثبت بالخطاب لا هو قلت وهو
انه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير او الوضع فهو اي الحكم بناء على هذا التعريف
نوعان الاول تكليفي والثاني وضعي اما التكليفي وهو
انه الخطاب المذكور فاما ان يكون صفة لفعل المكلف
كالوجوب ونحوه من الحرمة والندب فانها صفات للصلوة

والقتل والنقل مثلا او بغير اثر اله اي لفعل المكلف ولا بحث
عنه ههنا كالملك فانه اثر الفعل الذي هو الشرع الشرعي ونحوه
و ومايتعلق به كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين
في الذمة والاول اي ما هو صفة لفعل المكلف اما ان يعتبر فيه
اي في مفهومه وتعريفه اولا وبالذات المقاصد الدنيوية
اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبر في مفهوم صحة العبادة
او الاخروية اي الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل
والعقاب على الترك المعتبر في مفهوم الوجوب وانما قيد الا
الاعتبار بالاولوية بالاولية لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب
وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد باعتبار
المقصود الدنيوي والاخروي ابتناء الحكم على حكم ومصالح
متعلقة بالدنيا والآخرة اذ من البعيد ان يقال صحة الصلوة
مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية فان قيل
ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزم بالشروع فحصل
باداتها تفريغ الذمة اما عبادة الصبي فهي في حكم المستثنى كما يجي
في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف فقط والاول
وهو الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية ينقسم الفعل باعتباره
الى صحيح وباطل و فاسد والى منعقد وغيره ونافذ وغيره
ولازم وغيره وذلك لان المقصود الدنيوي في العبادات
تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية وهي
الاغراض المرتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع

ولا يخفى ان يرد الصحة لا يتحقق في نفس الامر
اذ ليس في صحة الذمة منتج لا يتفرع في نفسه
لا يتصف بالصحة والصلاح والاولى
اي بعبارة موافقة ان الشرع ح جم

في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة والبينونة
في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق ومعنى
صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فمرجع ذلك الى المعاملات
فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي كما ينبغي يسمى صحة والفعل
صحيحا وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا والفعل باطلا
وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه الايصال اليه لا اوصافه
الخارجية يسمى فسادا والفعل فاسدا ثم في المعاملات
احكام اخرى منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف
شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر
عليه كالملك مثلا فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه
بحيث لم يمكن رفعه ويعلم منها مقابلاتها فظهر بزيادة قيد
كما ينبغي في تعريف الصحيح الفرق بينه وبين النافذ وصحة مقابلة
الصحيح الفاسد فليتأمل والثاني وهو ان يعتبر فيه المقاصد الاخروية
ينقسم الفعل باعتباره الى قسمين الاول عزيمة وهي ما شرع ابتداء
غير مبني على اعذار العباد فان كان اتيانه راجحا على تركه عند
الشرع بالنص عليه او على دليله فمع المنع من الترك بقطعي من
الادلة فرض ومع المنع من الترك بظني من الادلة واجب
وان كان اتيانه راجحا على تركه بلا منع من الترك سنة ان كان
ذلك الفعل طريقة مسلوكة في الدين سلكها الرسول عليه السلام
او غيره ممن هو علم في الدين قال عليه السلام عليكم بسنتي و
سنة الخلفاء الراشدين من بعدي والا اي وان لم يكن طريقة

مسلوكة في الدين فنفل ويسمى مستحبا ومندوبا ايضا وان كُسر عطف على قوله فان كان اتيانه راجحا على تركه اي ان كان تركه راجحا على اتيانه فمع المنع من الاتيان حرام وبلا منع منه مكروه وان استويا اي طرفا الاتيان والترك في نظر الشرع بان يحكم بذلك صريحا او بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فمباح فان قلت جميع ذلك ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس في هذه التعريفات المستفادة من التقسيم اشارة الى ذلك اجيب بانه يجوز ان يعنى التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففي الرجحان والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يعنى الوجوب والحرمة ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطء الثابتة في فعل المكلف فلا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثرا له فان قلت عدّ المباح من قبيل الحكم التكليفي غير صحيح لان التكليف الزام ما فيه كلفة ومشقة ولا الزام في الاباحة قلت ذلك من باب التغليب فان قلت لا يخفى ان الرخصة الآتية ايضا تتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلا معنى للتخصيص بالعزيمة قلت انها فيها بها من ضرورة كونها من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية ولا يلزم منه تقسيمها الى تلك الاقسام فانها مبنية على امرين احدهما وجود الاقسام على التمام وهو في الاصل لا الثانية اذ لا رخصة تسمى سنة او حراما يستوجب العقاب والثاني كون الجهة التي بها

ثابتة بالطلاق وحرمت بانها من صفات
الفعل اذ الانتفاع والوطء هو

199

بها يصح التقسيم وحصول الاقسام معتبرا في المقسم اولا وبالذات ولا يكفي وجودها فيه في الجملة فان اللفظ الموضوع اذا قسم من حيث الوضوح الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم لم يصح بل يجب تقسيمه الى الخاص والعام والمشترك فكذا الحال ههنا فان جهة المشروعية التي هي مبنى التقسيم الى الاقسام المذكورة وان وجدت في الرخصة لكنها ليست اولا وبالذات كما في العزيمة بل المعتبر فيها بالذات جهة الخفة المبنية على العذر كما سيظهر ان شاء الله تعالى واذا عرفت ما ذكرنا من مفهومات الاقسام فالفرض لازم علما وعملا اي يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه لثبوته بدليل قطعي فيكفر منكره جحدا بالقول او الاعتقاد ويكفر مستخفه ايضا لان الاستخفاف بشرعي يقيني يوجب الكفر لانه دليل الانكار ويفسق تاركه بلا عذر كالاكراه والنسيان وقد يطلق الفرض على ما لم يثبت بدليل قطعي بل على ما يفوت الجواز بفوته ويسمى فرضا عمليا كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله حيث يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وكمقدار الربع في مسح الرأس فاذا لم يثبت بدليل قطعي فلا يكفر منكره بل يفسق اي يحكم بكونه فاسقا ان استخف باخبار الاحاد لان رد خبر الواحد والقياس بدعة لا ان كان مؤولا فانه لا يفسق ولا يضلل لان التأويل في مظانه من سيرة السلف ثم ان حصل المقصود من شرعيته بمجرد حصوله ففرض كفاية كالجهاد المقصود منه اعلاء كلمة الله تعالى باذلال اعدائه وحكمه اللزوم على كل احد من المخاطبين وسقوطه بفعل البعض لان الجميع اذا تركوا

اثموا اخلو لم يكن اللزوم على كل مما اثموا بالترك فان قيل رفع الحكم
نسخ ولا نسخ بعد النبي عليه السلام قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا
بل اذا كان بدليل شرعي متراخ وهذا ارتفاع بطريق عقلي لانتفاء حكمه
بشرطه وهو فقد المتق وقيل يجب على البعض لانه لو وجب على الجميع
لا يسقط بفعل البعض قلنا لا نسلم اللزوم كيف وقد يسقط ما في ذمة
الاصيل باداء الوكيل والاختلاف في طرق الاسقاط لا ينافي وحدة
ان قطع الحقيقة كما في الكفالة ولم يحصل المقصود ومن شرعية
لكل احد الا بعد وروده منه ففرض عين كتحصيل ملكة الخضوع للحق تعالى
بقهر النفس الامارة بتكرار الاغماض عما عداه والتوجه اليه في الصلوة
وحكمه اللزوم على من فرض عليه حتما وقطعا حتى لا يبرأ ذمته باداء غيره

وقد يفرض واحد مبهم من امرين فصاعدا كما في خصال الكفارة
فان الواجب عندنا احد مبهما وتحقيقه ان الواحد من تلك
الامور من حيث مفهومه الذي لا يتعداها معلوم ومن حيث تعدد
ما صدق عليه مبهم ومخير فيه ومعنى وجوبه وجوب تحصيله في ضمن معين مما
وان كان نفسه واحدا جنسيا ومعنى تخييره التخيير في ايقاعه بين المعينات
وكان الواجب معلوما كلف بايقاعه كذلك على خصوصيات خير بينها
والواجب لا يلزم الا عملا اي لا علما فهو كالفرض العملي الا في الفقد
اي فوت الجواز بفوته فان الواجب ليس مثله في ذلك بل في جاحده
لا يكفر بل يفسق ان لم يكن متأولا وقد استخف باخبار الاحاد و
وقد يطلق لفظ الواجب على الفرض ايضا فيكون اعم من الفرض و
والواجب بمعنى انه يجوز ابتناؤه واجبا على تركه مع المنع سواء ثبت

200

ثبت بقطعي او ظني كقولهم الصلوة واجبة والزكوة واجبة و
نحو ذلك وتاركه كل فرض والواجب يستحق العقاب للآيات والاحاديث
الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تعالى بفضله وكرمه او بتوبة العاصي
وندبه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو
وعند المعتزلة لا عفو في المغفرة ولا انه حق الله تعالى فيجوز في حقه
ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب
على الله تعالى عندهم والسنة نوعان الاول سنة الهدى
اي مكمل للدين وتاركها مسيئ يستحق اللوم كصلوة العيد
والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة والسنن الرواتب
ولذا لو تركها قوم عوتبوا او اهل بلدة واصروا قوتلوا وهي
التي قال محمد في كتاب الاذان تارة يكره واخرى اساء والثاني
سنة الزوائد وتاركها لا يستحقه اي اللوم كتطويل اركان الصلوة
وسيرة عليه السلام في لبسه وقيامه وقعوده وهي التي قال محمد
في كتاب الاذان وغيره لا بأس ومطلقها اي مطلق السنة
بان يقال ان من السنة كذا مطلق عندنا اي شامل سنة
النبي عليه السلام وسنة غيره خلافا للشافعي فانها عنده مختصة
بسنة الرسول عليه السلام وقد يطلق السنة على الثابت
بها كما روي عن ابي حنيفة ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم
عيدان اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة اي واجب
بالسنة والنفل يثاب فاعله اي يستحق الثواب ولا يسيئ
تاركه او يرد عليه مفهوم المسافر والزيادة على ثلث آيات

الجمعة والعيد

لان ترك ما يوجب ... الاسم ... استخفاف
... الدين ...

في قراءة الصلوة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب
عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة
قبل تحققها كانت نفلا فانقلبت فرضا بعد تحققها لدخولها
تحت قوله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القران كالنافلة بعد
الشروع تصير فرضا حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب
على تاركها كما سيأتي وهو فوق سنن الزوائد في المرتبة لانها
صارت طريقة مسلوكة في الدين بهيئة النبي عليه السلام بخلاف
النفل ويلزم النفل بالشروع قصدا فيه حتى يجب المضي فيه
ويعاقب على تركه لقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام
ابطال المؤدى ولان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة
الوعد فيجب ادنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى
ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان اسهل من ابتداء وجوده
واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل لصيانة ادنى
الشيئين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان يجب اسهل الامرين
وهو ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى
فعلا اولى وانما قال قصدا احترازا عما اذا شرع في
الصلوة الوقتية ظانا انه لم يصلها وقد صلاها فيقع
نفلا مشروعا ولا يجب اتمامها لانه لم يشرع فيها قصدا
والحرام ما يستوجب العقاب اي يستحق فاعله العقاب
على فعله وهو اي الحرام اما لعينه ان كان منشأ الحرمة
عينه كالخمر والخنزير والميتة او لغيره ان كان منشأ الحرمة

الحرمة عينه اي غير ذلك الحرام كاكل مال الغير والفرق بينهما ان النص
يتعلق في الاول بعينه فاخرج المحل عن قبول الفعل فحرمته لعدم محله
كشرب الماء وليس ذلك من قبيل اطلاق المحل على الحال او حذف
المضاف وفي الثاني يلاقي الحرمة الفعل والمحل قابل له كالمنع عن الشرب
وقد سبق زيادة بسط له في بحث الحقيقة والمجاز والمكروه نوعان
الاول تنزيهي وهو الى الحل اقرب والنوع الثاني تحريمي وهو
الى الحرمة اقرب والفرق بينهما من وجهين الاول انهما بعد ان لا
يعاقب فاعلهما يعاقب بالثاني اكثر من الاول والثاني ان يتعلق
بالثاني محذور دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة لقوله
عليه السلام من ضيع سنتي لم تنله شفاعتي فان قلت كيف
التوفيق بينه وبين قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من
امتي قلت المنفي بالاول استحقاق الشفاعة والمثبت
بالثاني حقيقتها اذ من الجائز ان يستحق احد بسبب تقصيره
الحرمان عن الشفاعة ويشفعه الرسول عليه السلام بسبب كمال
شفقته لامته العصاة اللهم لا تجعلنا من المحرومين من
شفاعته وهذا اي المكروه التحريمي حرام عند محمد رح حكمهما
واحد وهو استحقاق العقاب على الترك لكن لا بدليل قطعي
بل بظني فيقابل الواجب كما يقابل الحرام الفرض والقسم الثاني
رخصة وهي ما شرع ثانيا مبنيا على العذر وهي انواع اربعة نوعان
من الحقيقة لكن احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان
من المجاز اي يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما

اربع رخصة حقيقة صح

اتم في المجازية اي ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر وجه الضبط
ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب العزيمة فحقيقة والا فمجاز
والحقيقة ان كانت مع عدم تراخي حكم السبب فاحق بكونه
رخصة والا فغيره والمجاز ان لم يكن له شبهة حقيقة الرخصة
بالنظر الى محلها بل كان بمعنى فاتم في المجازية والا فغيره اما الاول
فالمستبيح مع قيام المحرم والحرمة فان قيل يلزم منه اجتماع الضدين
وهي الحرمة والاباحة في شيء واحد اجيب بان معنى الاستباحة ههنا
ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وتركها لا يوجب سقوط
الحرمة لجواز العفو كاجراء المكره كلمة الكفر على اللسان وقلبه
مطمئن بالايمان كافطار المكره في رمضان وجنايته على الاحرام
وعلى اتلاف مال الغير وسائر الحقوق المحترمة كالدلالة على مال
غيره وكما في ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وكما في تناول
مال الغير مضطرا وحكمه ان يوجر ان قتل باخذ العزيمة اما الرخصة
فلان حق الغير لا يفوته الا صورة لبقاء التصديق معنى في الكفر
اكراها وبقاء القضاء في الصوم والجزاء في الاحرام والضمان
في مال الغير والانكار بالقلب في ترك الامر بالمعروف ولان
حق نفسه تفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح
فله ان يقدم حقه واما الاجر ان قتل فلانه بذل نفسه حسبة في
دينه لاقامة حقه تعالى وهذا مشروع كالجهاد وعلى طمع الظفر على
الاعداء اما بالنكاية والاضرار عليهم او باغراء المسلمين عليهم
وقد فعله غير واحد من الصحابة ولم ينكره الرسول عليه السلام بل بشر بعضهم

بعضهم بالشهادة قطعا اذا علم بقتله من غير شيء من ذلك لا يسعه
الاقدام ولو قتل لا يكون مثابا لانه التقى نفسه في التهلكة من غير
اعزاز الدين وفي بذل النفس اقامة للمعروف تفريق جمع الفسقة
ظاهرا فان اسلامهم يدعوا الى انكاء في قلوبهم وان لم يظهروه
واما الثاني فما استبيح مع قيام سبب للعزيمة ومحرم الرخصة مع
تراخي حكمه المراد بالاستباحة ههنا مطلق الحرمة الاذن لا بمعنى تساوي
الطرفين فيا في حكم الآتي فان قيل المحرم قائم في القسمين
جميعا فكيف اقتضى تابيد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا
العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص
بذلك فيحتمله بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية
لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمة ببقائها
وتدوم بدوامها كافطار المسافر فان السبب الموجب
للصوم والمحرم للافطار وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب
العام قائم لعموم قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الى
حضر ولذا لو ادى كان فرضا والحكم وجوب الصوم وقد
تراخي لقوله تعالى فعدة من ايام اخر وحكمه ان العزيمة اولى
سبب العزيمة ولان الرخصة انما شرعت لليسر وهو حاصل
في العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة
متضمن لليسر يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان تضعفه
العزيمة كالصوم فيجب الفطر احتى لو صبر فمات كان اثما
لتفويت نفسه بمباشرته بلا حصول المقصود وهو حق الله

بخلاف المقيم المكره على الافطار حتى قتل فانه ليس قاتل نفسه لان القتل
صدر عن المكره الظالم والمكره في الصبر مستديم للعبادة مستقيم على
الطاعة فيؤجر وانما كان الاول احق بكونه رخصة مع هذا لان
في هذا وجد سبب الصوم لكن تراخى حكمه بالنص فكان في الافطار
شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان الحكم
الاصلي الذي هو الحرمة قائم فيه مع المحرم وليس فيه شبهة كون
استباحة الكفر حكما اصليا فيكون الاول احق بكونه رخصة
من الثاني واما الثالث الذي هو رخصة مجازا وهو اتم في
المجازية وابعد من الحقيقة من الآخر فما وضع عنا اي ارتفع
ولم يشرع علينا من الاصر هو الثقل الذي يأصره اي يحبسه من
الحراك جعل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل
النفس في صحة التوبة والاغلال هي ايضا مثل لما كانت
في شرايعهم من الاشياء الشاقة كتعيين القصاص في العمد والخطاء
وقطع الاعضاء الخاطئة وقطع موضع النجاسة ونحو ذلك فما كانت
في الشرايع السابقة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا
ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت
بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا في الحكم غير مشروع
اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا واما الرابع الذي هو رخصة مجازا
لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث فما سقط عنا مع
مشروعيته لبعض لنا في مواضع اخر اما والسقوط عن الامة
مع المشروعية لبعض آخر فمن حيث انه سقط كان مجازا

مجازا ومن حيث انه مشروع لبعضنا كان شبيها بحقيقة الرخصة
بخلاف الثالث فانه ليس بمشروع في حقنا اصلا فيكون ابعد عن
الحقيقة كالسلم فانه بيع والاصل في البيع ان يلاقي الاعيان لنهيه
عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان وهذا حكم مشروع في سائر
البياعات لكنه ساقط في السلم حتى لم يبق التعيين مشروعا اصلا
وكالخمر والميتة للمضطر والمكره فان حرمة تناولهما ساقطة
في حقهما بخوف الهلاك على النفس حتى لم يبق مشروعة عندنا و
وتبدلت بالاباحة حتى اذا صبر وامات اثم ان علم بالاباحة في هذه
الحالة لان في انكشاف الحرمة خفاء فيعذر بالجهل كذا ذكره الامام
الاسبيجابي قيل في وجه سقوط الحرمة لان الاستثناء المذكور في قوله تعالى
الا ما اضطررتم اليه وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضي
ثبوت الحل بمفهوم الاستثناء وهو ليس مذهبنا كما سبق فالصواب
ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء يصير عبارة عما وراء
المستثنى منه فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة
قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت عليه فان
قيل الاستثناء اجراء كلمة الكفر على اللسان حال الضرورة متحقق
لقوله تعالى من كفر بالله من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن
بالايمان مع انه لم يدل على اباحته اجيب بانه ليس استثناء من الحظر الى الحرام
بل هو استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد
ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فينتفي الغضب ثمه
بالاستثناء ولا يدل انتفاؤه على ثبوت الحل لجواز ان يكون
مستباحا وجه آخر ان حرمة الخمر لصيانة عقله ودينه

فهذه الحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحرام اقوى فيجب لانه صح

والميتة لصيانة بدنه عن سراية الخبث والاصيانة للبعض عند فوت
الكل وكقصر المسافر فانه رخصة اسقاط عندنا فاتمام المسافر
بنية الظهر لايجوز كاتمام الفجر وبنية الظهر والنفل اساءة و
وترك القعدة الاولى مفسد لما روى ان عمر رضي الله عنه قال قلت
لرسول الله عليه السلام أنقصر الصلوة ونحن آمنون فقال عليه السلام
ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق
بما لا يحتمل التمليك اصلا وان كان ممن لا يلزم طاعته اسقاط محض
لا يرتد بالرد كعفو القصاص او هبته او تصدقه او تمليكه من
الولي ونحو ذلك فممن يلزم طاعته اولى بان لا يتوقف على القبول
لان تمليك الله في محل يقبله لا يرتد من العبد فتمليك الله تعالى مطلقا
كالارث بخلاف تمليكنا في الاعيان ففي محل لا يقبل اذا لم يرتد
من العبد فمن الله تعالى اولى ولان التخيير انما يثبت للعبد اذا تضمن
رفقا ولا رفق في هذا التخيير لتعين القصر بخلاف التخيير في انواع
الكفارة وجزاء الصيد والحلق لاختلاف اجناسها وبخلاف
رخصة الصوم فان التيسير متعارض اذ مشقة السفر
معارضة لخفة الشركة مع المسلمين ورفق الاقامة بمشقة
الانفراد فيها والصوم اولى لاصالته فان قيل الصلوة
ان كان اشق فثوابه اكثر فيفيد التخيير اجيب بان الثواب
الذي يتعلق باداء الفرض فيهما سواء ومسح المتخفف فانه
سقط في مدة المسح رخصة لان استتار القدم بالخف يمنع
سراية الحدث الى القدم فثبت ان الغسل ساقط وان المسح
شرع لليسر ابتداء وكان من قبيل المجاز لا على معنى ان الواجب

غسل الرجل الذي هو عزيمة

204 ان الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط
كون الرجل طاهرة وقت اللبس ولا كون اول الحدث بعد اللبس
طاريا على طهارة كاملة كما في المسح على الجبيرة لان المسح حينئذ يصلح
رافعا للحدث الذي الى القدم وان الشرع اخرج السبب
الموجب للحدث من ان يؤثر عاملا في الرجل ما دامت مستترة
بالخف وجعله مانعا من سراية الحدث الى القدم وحكمه حكم هذا
القسم من الرخصة ان العزيمة لا يبقى مشروعة فيه وقد بينا
ذلك في الصور المذكورة فان قيل قد صرح الفقهاء بان
من رأى المسح ولم يمسح اخذا بالعزيمة يثاب ولا ثواب في غير
المشروع قلنا العزيمة لم تبق مشروعة ما دام متخففا والثواب
باعتبار النزع والغسل واما الوضعي عطف على قوله في اول
المقصد الثاني اما التكليفي ولما كان فيه نوع خفاء عرفه فقال
فان الخطاب يتعلق بشيء بالحكم التكليفي وحصول صفة له اي لذلك
الشيء باعتباره اي اعتبار الحكم التكليفي فالمتعلق اي الذي
تعلق بالحكم التكليفي ان دخل في الآخر وهو الحكم التكليفي
فركن والا اي وان لم يدخل فيه فان اثر المتعلق فيه
اي في الآخر فعلة والا اي وان لم يكن مؤثرا فيه فان وصل
المتعلق اليه اي الى الآخر في الجملة فسبب والا اي وان لم
يوصل اليه فان توقف عليه اي على المتعلق وجوده اي وجود
الآخر فشرط والا اي وان لم يتوقف عليه وجوده فلا اقل
من الدلالة عليه اي على وجوده فعلامة اما الركن
فما يتقوم به الشيء اي يدخل في قوامه فيكون جزءا له وهذا

او لما من قول صاحب التنقيح ما يتقوم به الشيء لصدقه على المحل وهو
اي الركن قسمان الاول اصلي ان لم يعتبر حكم الشيء الذي يتقوم
بالركن باقيا عند انتفائه اي انتفاء الركن كالتصديق للايمان
والثاني زائد ان اعتبر حكم ذلك الشيء باقيا عند انتفائه لعذر
فان انتفى ذلك المشخص بانتفائه ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء
فاندفع ما يقال ان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس
ركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل
فيه بل يخرج عنه وذلك لانا لا نعني بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء
بحيث لا ينتفي الشيء بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه
حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان
حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع فان الجزء اذا كان
من الضعف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها
بالامر الخارجي فيسمى زائدا بهذا الاعتبار وهو اي اعتبار الزائد
اما بحسب الكيفية كالاقرار في الايمان فانه كيفية معتبرة في
الايمان بالركنية فانه لا يسقط حالة الاختيار اصلا لكنه ركن
زائد حتى يسقط لعذر الاكراه او بحسب الكمية كالاقل في
المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل واما جعل
الاعمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا
القبيل لانه انما جعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في
حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فداخلة في حقيقته حتى
ان الفاسق لا يكون مؤمنا عندهم واما العلة وهي لغة المغير

المغير كالمرض لا يقال المريض قد يولد وهو مريض الا انا نقول
انه متغير ايضا من اصل النوع ثم يستعمل بها العلة الشرعية لتغييرها
الحكم من العدم الى الوجود او من الخصوص الى العموم بحيث لو
لو تكررت لتكرر الحكم فما يضاف اليه وجوب الحكم خرج به
ما يضاف اليه وجوده كالشرط ابتداء خرج به ما يضاف اليه
وجوبه لكن بواسطة كالسبب وعلة العلة ونحوهما ودخل
العلل الوضعية شرعا والمستنبطة اجتهادا وحق اي العلة
الشرعية مقارنة للمعلول بالزمان كالعقلية من العلل
وعليه الجمهور اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة
على ثبوت الحكم وتبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام
ومنا من فرق بينهما وجوز التراخي اي تراخي الحكم عن العلة
اعلم ان بعض مشايخنا فرقوا بين الشرعية والعقلية فقالوا
المعلول يجب ان يقارن العقلية دون الشرعية لان ايجاب
العلة بعد وجودها والا كان المعدوم مؤثرا فاذا تقدمها
بزمان جاز بالاكثر لان الشرعية منزلة منزلة الاعيان بدليل
قبولها الفسخ بعد ازمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة
مثلا فيجوز بقاؤها بخلاف الاستطاعة التي هي العلة العقلية
فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود
المعلول بلا علة وحققوا العلة مع المعلول قلنا اولا بعد تسليم
الايجاب ذاتية مسلمة وليس محل النزاع فان كل علة
كذلك اتفاقا وزمانا ممنوعة ومع المقارنة لا يكون المؤثر

معد وكما بين حركتي الاصبع والخاتم وثانيا منقوض بالعلل العقلية
اذا كانت اعيانا لا اعراضا وثالثا قبول الفسخ يستدعي وجود الحكم
لانه المورد له لا وجود العلة حتى تبقى كيف وهي حروف واصوات
ولو سلم ان مورد الفسخ العلة لكونها بمنزلة الاعيان لغرض ورد
جواز الفسخ فلا يثبت فيما وراءها وهي اي العلة سبعة لانه ان لم
توجد الاضافة والتاثير والترتيب لا توجد العلة اصلا وان وجد
احدها منفردا يحصل ثلاثة اقسام وان وجد الاجتماع بين
الثلاثة فقسم اخر فيحصل سبعة ولذا قال اما علة اسما ومعنى وحكما
وهي العلة الحقيقية بان توضع اي العلة له اي للحكم هذا تفسير العلة
اسما ويلزمه ان يضاف الحكم اليها وتؤثر اي العلة فيه اي الحكم هذا
تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها اي عن العلة هذا تفسير العلة
حكما كالبيع المطلق فانه علة اسما ومعنى للملك وكذا النكاح
علة كذلك للحل وكذا القتل للقصاص واما علة اسما ومعنى
للوضع والتاثير لا حكما لتراخي المعلول اعني لا يترتب ابتداء بل
بواسطة اعم من ان يكون التراخي حقيقيا زمانيا ورتبيا بالتوسط
وهذا جنس تحته انواع اربعة لان التراخي اما حقيقي او رتبي
فعلى الاول اما ان يستند الحكم الى اول الوقت او يقتصر على وقت
الاضافة التحقيقية او التقديرية فان استند فاما ان يتراخى
الحكم الى ما لا يحدث بالعلة فيسمى باسم الجنس اعني علة اسما
ومعنى لا حكما او الى ما يحدث بها فيسمى علة في حيز السبب
وعلة بمنزلة العلة وان اقتصر سميت علة تشبه السبب

تشبه السبب وعلى الثاني وهو ان يكون التراخي رتبيا يسمى علة العلة
وقد اشير الى الاقسام الاربعة بالامثلة والامثال لكل قسم منها بامثلة
الكاف فالاول وهو ان يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول
ويكون الى ما لا يحدث بالعلة كالبيع الموقوف فانه موقوف جعل
علة اسما للوضع ومعنى للتاثير ولذا يعتق باعتاق المشتري موقوفا
لا حكما قبل البيع ويحنث به من حلف لا يبيع لا حكما لتراخيه الى اجازة
المالك وعندها يثبت الملك من وقت البيع مستندا فيملك زوائده
المتصلة والمنفصلة لا مقتصرا فيظهر كونه علة لا سببا اذ السبب
لا يستند اليه الحكم فان قيل هذا قول بتخصيص العلة وهو تاخر الحكم
عنها لمانع قلنا ذلك الخلاف في العلل المستنبطة لا الوضعية شرعا
والبيع بالخيار فانه علة اسما ومعنى للوضع والتاثير لا حكما لما سيجيء
في مباحث مفهوم المخالفة ان الخيار داخل على الحكم لكونه ادنى اثرا
اذ لو دخل على السبب لاستلزمه ودليل انه علة لا سبب ان المانع
اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب كما في الموقوف ولهذا
قلنا انه مؤثر الا ان الاعتاق ههنا لا ينفذ باسقاطه لعدم الملك
مع التعليق بخلاف الموقوف والثاني وهو ان يكون التراخي حقيقيا
ويستند الحكم الى الاول ويكون التراخي الى ما يحدث بالعلة كمرض
الموت فانه موضوع لتغيير الاحكام من تعلق حق الورثة بالمال
وحجر المريض عن التبرع فيما يتعلق به حقهم كالهبة والصدقة والوصية
والمحاباة ومؤثر لتغييره شرعا ومتراخ الى اتصال الموت به حتى يملك
الموهوب له وينفذ تصرفاته لولا الموت ولما كان علة لترادف

لتراخي الا الى المفضي الى الموت صار بمنزلة علة العلة والجرح المفضي
الى الهلاك بواسطة السراية فانه كمرض الموت بعينه والرمي المفضي
اليه بواسطة المضي في الهواء والنفوذ في المرمي والسراية ولكون
هذين الامرين بمنزلة علة العلة لم يورثا شبهة في وجوب القصاص
والتزكية عند الامام ابي حنيفة فانها موجبة لايجاب الشهادة
بزنى المحصن الحكم بالرجم فيضمن المزكي عند الرجوع الا انها لكونها
صفة للشهادة كانت تابعة لها من هذا الوجه فيضمن الشهود
ايضا اذا رجعوا واما عدم لزوم القصاص فلشبهة تخلل قضاء
القاضي وقالا التزكية ثناء ليس بتعد ولا ضمان الا بالتعدي
ولذا لا ضمان الا على الشهود عند رجوع الفريقين فلنا عند الرجوع
ظهر انها لغو معنى والاعتبار للمعاني والثالث وهو ان يتقصر
الحكم على وقت الاضافة الحقيقية او التقديرية وهو المسمى علة
تشبه السبب كالايجاب المضاف الى وقت نحو انت طالق
غدا فانه علة اسما ومعنى للوضع والتاثير لكن الحكم متراخ
للاضافة الحقيقية ومقتصر وللاولين جوز الامام ابو يوسف
في النذر بالصلوة والصوم في وقت بعينه التعجيل قبله فان
المتراخي وجوب الاداء كالصوم المؤقت وللاخير لم يجوزه محمد اعتبارا
لايجاب العبد بايجاب الله تعالى وشبيه بالسبب لان السبب الحقيقي
لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي اخر عنها الحكم
لكن اذا ثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع
تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها ثبت من

من اوله او لم يتخلل بينهما زمان لا تكون مشابهة للسبب والاجارة
كذلك اي المضافة الى الوقت فان عقد الاجارة علة اسما
ومعنى لوضعه وتاثيره في ملك المنفعة ولذا صح تعجيل الاجرة لا حكما
لتراخي حكمه فان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين
مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان
وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الا
الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة
يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة وشبيه بالسبب
للاضافة التقديرية كما سبق تحقيقه آنفا والنصاب قبل الحول
فانه علة لوجوب اداء الزكوة اسما للوضع له ولذا يضاف اليه
ومعنى للتاثير فيه لان الغنى يوجب المواساة لا حكما لتراخي حكمه
الى وصف النماء بالحولان وشبيه بالسبب للاضافة حكمه وهو
الوجوب الى حصول وصف النماء ولما توقف الوجوب على حصول
الوصف وانه مؤثر كاصله وحصل له شبه العلة والنصاب
السبب ولو كان النماء علة حقيقية لكان النصاب
سببا حقيقيا وليس كذلك والا لم يجز الاداء قبل الحول ولما
لم يكن الوصف مستقلا في الوجود اشبه النصاب العلة ايضا
ولاصالته غلب شبهه بالعلة فصار علة تشبه السبب والرابع
وهو ان يتوقف التراخي رتبة وهو المسمى علة العلة كشرى القريب
علة للعتق بواسطة الملك لما كان المضاف الى المضاف الى الشيء
مضافا الى ذلك الشيء الحكم المعتق ولا ينفك ان المطلق الشرعي

او الملك وان لم يوضع للعتق لكن شرى القريب او ملكه وضع شرعا
له ومعنى لان المؤثر في المؤثر مؤثر لا حكمي كما ظن والا لكانت
علة حقيقية وليس كذلك اذ التوسط ينفي الاضافة الابتدائية
واما علة معنى وحكما لا اسما كاخر جزئيها اي العلة كالقرابة
والملك فان المجموع علة للعتق فايهما تأخر كان علة كذلك
اي معنى لتأثير كل منهما في العتق اما القرابة فلانها مؤثرة في الصلة
الصلة والرق يقطعها ولذا صان الله تعالى هذه القرابة من
القطع بادنى الرقين وهو النكاح فباعلاهما اولى واما الملك
فلان العتق يستفاد منه وحكما لوجود الحكم معه وعدم تراخيه
منه لا اسما لان قدة العتق لما كان من احدهما ونفسه من
الآخر كان الموضوع للعتق الكل لا كل واحد فان الموضوع
للعتق شرعا ملك القريب لا مطلق الملك كما سبق اما تاخر
الملك فكشرى الثابت قرابته فالمشتري معتق حتى يصح نيته
الكفارة عند الشرى لا بعده اولانه اخر الحكم عنه واما
تاخر القرابة فكدعوى احد الشخصين بنوة عبد مجهول النسب
ورثاه واشترياه فالمدعي معتق وضامن نصيب الآخر
بخلاف آخر الشاهدين فان العلة القضاء وهو بمجموع الشاهدين
بلا اعتبار الترتيب واما علة اسما وحكما لا معنى كالسبب
الداعي القائم مقام المسبب المدعو اليه كالسفر المطلق
والمرض المشتق لرخصهما والنوم الموجب لاسترخاء المفاصل
للحدث ودواعي الوطئ لحرمة المصاهرة وفساد الاحرام

208

وفساد الاحرام والاعتكاف والنكاح ثبوت النسب والتقاء
الختانين لوجوب الاغتسال والمباشرة الفاحشة مع الانتشار
وعدم الفاصل للحدث عند الا محمد فان كلا منها علة اسما للوضع
والاضافة الشرعيين وحكما لعدم التراخي لا معنى لان المؤثر
هو المشقة وخروج النجس والوطئ وخروج المني والحدث
والدليل اي السبب العلم القائم مقام المدلول كالخبر عن المحبة
والبغض في ان احببتني وابغضتني فانت كذا لوقوع
الجزاء باخبارها ويقتصر على المجلس لانه بمنزلة تخييرها فان
كلا منها علة اسما للوضع والاضافة الشرعيين وحكما لعدم
التراخي لا معنى لان المؤثر هو المحبة والبغض والداعي
اليهما اي السبب المفضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه
واقامة الدليل مقام المدلول احد امور ثلثة اما دفع
ضرورة لتعذر الوقوف على حقيقة العلة كما في النوم والنكاح
والالتقاء والخبر عما في القلب او دفع حرج لتعذر الوقوف
على حقيقة العلة مع امكانه كما في السفر والمرض والمباشرة
او الاحتياط كما في العبادات او دواعي الوطئ في الحرمات
واما علة اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتي في مباحث
الشرط ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتعليق
السابق ومضاف اليه فيكون علة اسما لكنه لا مؤثر في وقوع
الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة
معنى وحكما واما علة معنى فقط ويسمى وصفا له شبهة بالعلة

كاحد وصفين تركب منهما العلة كما تركب علة الربوا من القدر والجنس
عند والعقود من الايجاب والقبول فكل من الجزئين علة بمعنى
لان له مدخلا في التاثير لكونه مفوضا للموثر التام لا اسما لعدم الاضافة
اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير
او احد الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس فعلى هذا الكل من
القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربوا النسيئة لان شبهة
الفضل للنقد من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة بشعير وهذا
بخلاف ربوا الفضل فانه اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلية
بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف
والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا
كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد وهو عند الامام السرخسي سبب محض
لان احد جزئي طريق يفضي الى المقصود ولا تاثير له ما لم ينضم
اليه الجزء الاخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلية
لانه موثر والسبب المحض غير موثر واعترض عليه بانه مخالف
لما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول و
وانما الموثر هو تمام العلة في تمام المعلول واجيب بانه معنى ما
تقرر لا تاثير تاما او بلا واسطة ولو سلم ان له تاثيرا لكن ليس
في جزء المعلول بل في نفسه فحق مع فخر الاسلام اذ كل سبب يتخلل بينه
وبين المعلول علة ولا يتخلل هنا لانه بعض العلة واما علة
حكما فقط كشرط في حكم العلة كما يجيء امثلة فان الحكم يترتب
عليه من غير وضع ولا تاثير واما السبب فهو في اللغة الطريق

الطريق نحو فاتبع سببا والحبل نحو فليمدد بسبب والباب
نحو اسباب السموات والكل مشترك في الايصال فاصطلح لمعنيين
اشار الى الاول بقوله فما يكون طريقا الى الحكم فقط اي بلا وضع له
ولا تاثير فيه وهذا يتناول ما ليس يتعلق الفعل به بصنع المكلف
كالوقت وما هو بصنعه لكن لا يكون الغرض وضعه لذلك
كالشرى لملك المتعة فانه بالنسبة اليه سبب وان كان بالنسبة
الى ملك الرقبة علة ويخرج ما يدرك تاثيره فما هو الغرض من
وضعه كالشرى لملك الرقبة فانه علة والى الثاني بقوله وقد يطلق
اي السبب على ما دل السمع على كونه معرفا لحكم شرعي وهذا اعم
لتناوله كل ما يدل على الحكم من العلل وغيرها فما سنذكر من اقسام
السبب حقيقة بالثاني لا الاول لان كلها او بعضها علة كما للعقوبات
وهو اي السبب اربعة لان افضائه اما في الحال او في المال الثاني
سبب مجازي والاول اما ان ينضم اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم
فان كل سبب لا بد ان يتخلل بينهما علة اولا والثاني سبب حقيقي
والاول ان يثبت الحكم به بغير موضوع له والا كان علة او يثبت
بعده بلا تراخ فسبب في حكم العلة وان ثبت عنده مع التراخي
او بغير موضوع للمتخلل لم يوضع له فسبب له شبهة العلة فبين
الاقسام الاربعة بقوله اما سبب حقيقي وهو طريق الحكم بلا
بلا افضاء وجوب او وجود اليه اي وجوب الحكم او وجوده
وضعا متعلق بالافضاء وبلا تعقل التاثير في الحكم كما
تعقل في سائر اقسام السبب احترز بقوله طريق الحكم من العلامة

واحترز بقوله بلا انضياف وجوب اليه وضعا العلة لوجوب الحكم بها وضعا
وبقوله او وجود اليه وضعا الشرط لثبوته عنده وقيد الوضع ليدخل
فيه مثل انضياف ملك المتعة الى الشرى فانه سبب لا علة وبقوله
وبلا تعقل التاثير الاقسام الباقية من السبب لتعقل حقيقة التاثير
او شبهته فيها اما الحقيقة ففي السبب الذي في حكم العلة والذي
له شبهة العلة اما الاول فلانضياف العلة المتخللة اليه وان لم
يوضع له والا كان علة كما يجي تحقيقه واما الثاني فلانضياف
ايضا لكنا امتنا عن الاول لقصور معنى العلة في هذا فانه في رفع
المانعية اي وجود ثم العلة بظاهره كحفر البئر بخلاف قطع الحبل كما سياتي
وفي الفصل المفضي بتوسط عدم الوضع مرتين كارضاع الكبيرة
ضرتها بخلاف شهادة القود ووضع الحجر واشراع الجناح ونحوها
ولذلك اشترط فيها التعدي دون الاول واما الشبهة ففي المجاز
لان شبهة العلة المالية تقتضي شبهة التاثير بلا مرية وسياتي تحقيق
جميع ذلك ان شاء الله تعالى وحكمه اي حكم السبب الحقيقي ان لا يضاف
اثر الفعل اليه بل الى العلة المتوسطة بين الحكم والسبب فلا يضمن
الدال على السرقة او القتل او قطع الطريق ولا يشترك في الغنيمة الدال
على حصن حربي بوصف طريقه الا اذا ذهب معهم فصار صاحب
علة وذلك لان الدلالة طريق الوصول وقد تخلل بينها وبين
الحصول فعل مختار لم يضف اليها وانما ضمن محرم دل على الصيد
لان ازالة الامن جناية في حقه لالتزامه اياه فدلالته مباشرة
لا سبب كمودع دل سارقا على الوديعة لكن لما كانت الدلالة

210 الدلالة في معرض الزوال لم يضمن بها حتى تتقرر باتصال القتل
لا الصيد والاصطياد كما اخذه فارسله او رماه فلم يصبه وانما
لم يضمن حلال دل على صيد الحرم لانه كالدال على الاموال المملوكة
ومتاع المسجد والاموال المحرمة لله تعالى كالموقوفة وانما
اوجبوا الضمان على الساعي استحسانا على خلاف القياس لغلبة
السعاية ولا يضمن من دفع صبيا سلاحا فالمسكه اي
للدافع فقتل به نفسه لان ضربه نفسه صادر باختيار غير
مضاف اليه بخلاف ما اذا اسقط فهلك لانه غير مختار
فيضاف الى الدافع لكونه متعديا فيكون في حكم العلة ولا يضمن
من قال له اي للصبي اصعد الشجرة وانفض ثمرها لنأكل
انت او لنأكل نحن فيفعل فعطب لان صعوده كان باختياره
لمنفعة نفسه من كل وجه في الاول ومن وجه في الثاني فلا
ينقطع الحكم عن علته بالشك لان الاصل الاضافة الى العلة
دون السبب بخلاف ما اذا قال لآكل فيضمن عاقلته
لانه صار مستعملا له بمنزلة الالة فتلفه يضاف اليه وعلى
هذا حل قيد العبد وفتح باب القفص والاصطبل ونحو
ذلك واما سبب في حكم العلة وهو ما يضاف اليه العلة
المتخللة بينه وبين الحكم بلا وضع لحكمها اي من غير ان يكون
ذلك السبب موضوعا لحكم تلك العلة والا كان علة الاسباب
الخ وحكمه ان يضاف اثر الفعل اليه لاضافة العلة اليه فان
المضاف الى المضاف مضاف كسوق الدابة وقودها فانهما

تمشي على طبعها الا ان السائق والقائد فيضافا فعلها اليهما بالضرورة
لكن بالسوق والقود لم يوضع للتلف فيضمنا ما تلف اليهما
في بدل المحل لانه في حكم السبب لا في جزء المباشرة كالقصاص والكفارة
وحرمان الميراث وقطع حبل القنديل ونحوها كشق الزق
وفيه مايع والشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك
الحائط المائل بعد التقدم اليه وادخال الدابة في زرع
الغير فحيح الكلب والشهادة بالقود فلا اضافته اليها
صارت في حكم العلة ولعدم وضعها لم تكن علة فلم
يلزم القصاص وغيره من اجزية الافعال كالكفارة وحرمان
الارث في اما السبب الذي له شبهة العلة وهو ما يضاف الحكم
اليه ثبوتا عنده على صحة التراخي لكونه ايجادا لشرط العلة
او يثبت الحكم به حال كونه غير موضوع للمتخلل لم يوضع وكذلك
المتخلل للحكم وشبهه توضيحه في مثاله وحكمه ان يضاف
اثر الفعل اليه لا مطلقا بل بالتعدي لانه لما انتقض عنه
معنى العلة الموجبة ان يبقى من شرط فيه وذلك مثاله
ما يضاف الحكم اليه ثبوتا عنده على صحة التراخي كحفر البئر
في ملك الغير فانه سبب للقتل لانه طريق للوقوع فيها وليس
بعلة له بل العلة ثقل الماشي والسبب مشيه فاما الحفر
فهو ايجاد شرط الوقوع لكن له شبهة العلة من حيث ان
الحكم يضاف اليه وجودا عنده لا ثبوتا به ولهذا لم يكن موجبا
للكفارة ولا حرمان الارث لان ذلك جزاء المباشرة

المباشرة ولم توجد لكن تجب الدية لان ذلك بدل المتلف
لا جزاء الفعل وقد حصل التلف مضافا الى حفره وجودا عنده
بطريق التعدي حتى لو اعترض على فعله ما يمكن اضافة الحكم اليه
نحو الالقاء يجب الضمان على الملقي لا الحافر ومثال ما يثبت الحكم به
غير موضوع للمتخلل لم يوضع للحكم ارضاع الكبيرة ضرتها الصغيرة
بالتعمد [illegible] رجل تزوج صغيرة وكبيرة فارضعت الكبيرة ضرتها
الصغيرة حتى حرمتا عليه فان الزوج يغرم للصغيرة نصف صداقها
ثم يرجع على الكبيرة ان تعمدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم
تتعمد فلا يرجع فالارضاع يثبت به افساد النكاح ولم يوضع
له بل للتربية وافساد النكاح متخلل يثبت به لزوم المهر و
ولم يوضع له لما تقرر ان البضع غير متقوم حالة الخروج كذا قالوا
واعترض بان ما ذكر من اقسام الشروط التي في حكم العلة و
واجيب بانه لا امتناع في كون الواحد شرطا وسببا باعتبار
رفع المانع والافضاء كما في كونه سببا وعلة بالاعتبارين او شرطا
وعلامة او سببا وعلة وشرطا بالاعتبارات نعم الفرق بين هذا
القسم وبين الثالث غير واضح فانه وان امكن في الحفر ان لا يؤخذ
كشق الزق حيث تخلل في الكبيرة كشهادة الحفر بسبب اخر
اختياري مباح هو المشي دونه في الزق لكن ارضاع الكبيرة
كشهادة القتل فان الحكم مضاف اليه ولم يوضع بل اولى لان
ارتضاع الصغيرة غير معتبر فهو كالطبيعي ولذا اذا قتل صغير
مورثه لا يحرم عن الميراث اللهم الا ان يفرق باعتبار

ان التسبب هنا في موضعين اذ ليس الارضاع موضوعا للافساد للنكاح
بل للتربية ولا الاتلاف ولا الزام المهر لما عرف ان البضع حال خروجه
غير متقوم واما الشهادة فموضوعة لحكم القاضي بالقود وانه لم
يوضع ذلك الحكم للقود لاحتمال ان لا يباشره الولي باختياره
ومما يقال ان الشهادة لم توضع للقود انما هو بهذا الاعتبار
واما سبب مجازي وهو طريق الحكم يفضي اليه لا في الحال بل في المآل
وخص باسم المجاز وان كان التسبب مع التأثير كما في الفقهيات
الى تعين مجازا ايضا لان التجوز بنقصان الحقيقة اعلى من
التجوز بالزيادة المتكملة عليها كالتطليق والاعتاق والنذر
المعلقة صفة الكل فان كل واحد اذا علق بشرط للايراد
او يراد للجزاء سببا مجازيا للجزاء ونحو اليمين بالله فانها ايضا
سبب مجازي للكفارة لا حقيقي اما التعليقات فلعدم الافضاء
فيها الى الاجزية الا عند وجود الشرط فعند وجوده يصير التعليقات
اسبابا مفضية بالفعل فان وضعها لان لا يقع الجزاء الا
عند الشرط المانع عن وقوعه قبله واما اليمين فلعدم الافضاء
فيها ايضا الى الكفارة الا بعد تقدير الحنث فعنده يصير اليمين
سببا مفضيا بالفعل فان وضعها للبر المانع عن الحنث
وان سلم ان المعلق ونفس الحنث يصير علة وحينئذ فكان تجوزا
من تسمية الشيء بما يؤول اليه على ان قول المشايخ سبب الكفارة
امر دائر بين الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة بخلاف الغموس
ظاهر في ان السبب نفس اليمين لكن يشترط فوات البر وعلى

وعلى هذا يحمل عبارة المشايخ وله اي ولهذا السبب المجازي
شبهة الحقيقة عندنا لوجهين الاول ان اليمين بالله وبغيره شرعت
لتأكيد البر وذلك بان يصير الثابت مضمونا بلزوم الكفارة في الاول
والجزاء في الثاني وكل شيء يصير الثابت بحيث يصير مضمونا بذلك الشيء
عند فوات ذلك الثابت يصير له شبهة الثبوت قبل فوات ذلك الثابت
كذا سببه كالغصب يوجب رد عين المغصوب مضمونا بالقيمة
عند فواته ولها شبهة الثبوت قبله حتى يصح الابراء عن القيمة
والبيع والكفالة والرهن حال قيام العين ولذا يتملكه بالضمان
من وقت الغصب الثاني ان وجوب البر لخوف لزوم الكفارة او الجزاء
وكل واجب لغيره يصير ثابتا من وجه دون وجه اخر وذا كله
عرضية الفوات حيث لم يثبت من وجه كان لهما بعرضية الثبوت
فكذا السببية فيصير السبب ثابتا على قدر سببه وشبهة الشيء معتبرة
بحقيقته فلا يستغني عن المحل كحقيقته اذ كل حكم عائد الى المحل
فشبهته كالحقيقة وبقاؤه كالابتداء في استدعاء المحل ولذا
لا يثبت شبهة النكاح في المحارم وشبهة البيع في الحر لان معنى الشبهة
قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع فيمتنع في غير المحل فاذا فات
المحل بزوال الحل بطل اليمين فتنجيز الثلث يبطل التعليق
اي تعليقها بما دونها قال زفر هذا القسم من السبب مجاز
محض ليس فيه شبهة الحقيقة لانه فرض للتعليق مثلا وفرض الشيء
غيره فلا يستدعي محلا ولا حلا فلا يبطله اي فحينئذ لا يبطل
تنجيز الثلث التعليق ولعدم استدعائه شيئا منهما صح تعليق

طلاق المطلقة الثلث بتزوجها فيقع لو تزوجها بعد التحليل فلم يستدعى
ابتداؤه المحل فبقاؤه وهو اسهل اولى واشتراط الملك عند ابتداء
التعليق بغيره ليكون الجزاء الموقوف على الملك غالب الوجود
بالاستصحاب فيحصل البر المقصود من اليمين ولا حاجة للتعليق
بالملك الى ذلك ليتيقن وجوده عند فوات البر بالتزوج مثلا ومع
هذا لا يشترط عند بقائه فلا يبطل التعليق بزوال الملك اتفاقا بان
يطلقها ما دون الثلث فكذا بزوال المحل بان يطلقها ثلثا قلنا
بعد ما مر ان شبهة العلية تستدعي المحل كل من قياس التعليق
بغير التزوج على التعليق بالتزوج ليلزم من اقتضاء الثاني المحل
عدم اقتضاء الاول اياه وقياس المحل على الملك في ان لا يشترط
عند البقاء فاسد اما الاول فلان شبهة الثبوت للمعلق
بالنكاح ممتنعة لان ملك النكاح علة لملك الطلاق وصحته وليس
للشيء قبل علته صحة حقيقة الثبوت فكذا شبهته فلم يشترط
للمعلق بالنكاح قيام المحل بخلاف المعلق بغيره واما الثاني فلان
ملك الطلاق مستفاد من ملك النكاح ولما استدعى صحة ملك
النكاح المحل لا الملك استدعى صحة ملك الطلاق اياه ايضا فالمنافي
لها زوال المحل لا الملك وقال ان في هذا القسم من السبب
سبب بمعنى العلة لانه الموجب في المال لا هي لتاخر الحكم اليه
فاستدعى المحل فلم يجوز التعليق للطلاق والعتاق بالملك
بان قال ان تزوجتك فانت طالق او قال ان ملكتك فانت حر
فانه باطل عنده لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير

وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد
السبب كالزكوة يجوز اداؤها قبل الحول اذا وجد النصاب قلنا
اولا ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لان مجموع
الشرط والجزاء كلام واحد دل على ربط شيء بشيء وثبوته على تقدير
ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزاء
جزء من الكلام بمنزلة المبتدا او الخبر وجزء السبب لا يكون سببا
واعترض عليه بان الاضافة ايضا ينبغي ان تكون مثل انت طالق مانعة
غدا واجيب بان التعليق يمين وهي لتحقيق البر وفيه اعدام
موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم
بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا المانع الحكم
فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من
لوازم الوقوع وثانيا ان التعليق مانع للمعلق من الوصول
الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحال
لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه واعترض بانه
لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنبية
انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط
وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا
كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا
مثل انت طالق ان شاء الله تعالى اعلم ان لكل من الاحكام
لما ذكر مباحث الاسباب اورد هذا البحث بعده وصدره بكلمة
اعلم تنبيها على جلالة قدر هذا الباب في فن الاصول يجب

ضبط وعلمه لا كما زعم بعضهم من انه لا عبرة بالاسباب اصلا وان الاحكام
انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا او دلالة بنصب الادلة والعلم
لنا انما حصل من الادلة وذلك لانه لا كلام في ان شارع الشرائع المتفرد بها
هو الله تعالى وحده وانه المتفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك
الى ما هو سبب في الظاهر بجعل الله تعالى وبجعل الاحكام مرتبة عليها تيسيرا
او تسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة
الاسباب الظاهرة على انها علامات وامارات لا مؤثرات وبعض
ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا
للحد الى غير ذلك والى ذلك اشار بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم
على ما مر في مباحث الامر فللايمان اي فالسبب للتصديق
والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل
وشهد به العقل هو حدوث العالم اي كون جميع ما سوى الله تعالى
من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم
على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا شك ان وجوب الايمان
بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد و
وقطعا لحجج اهل العناد لئلا يجوز لهم ان يتشبثوا بعدم ظهور السبب
ومعنى سببية الايمان سببية لنفس وجوب الايمان الذي هو فعل العبد
لا لوجود الصانع او وحدانيته او غير ذلك مما هو ازلي ومؤمن به
فان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا
لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات
وينفي جميع النقائص فيصح الايمان من الصبي المميز لتحقق سببه

سببه وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق و
والاقرار الصادر عن النظر والتامل اذ الكلام في الصبي العاقل
وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان يتحقق في حقه تبعا للابوين
فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل
عدم المشروعية اصلا وان لم يخاطب الصبي به اي بالايمان لعدم التكليف
في حقه فيسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما
اذا اراد الكافر ان يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام والسبب
للصلوة الوقت وقد سبق تحقيقه في مباحث الامر والسبب للزكوة
النصاب لانها تضاف اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر اموالكم
ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصب في وقت واحد واعتبر
الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى واحوال الناس في الغنى مختلفة
فقدره الشارع بالنصاب الا ان تكامل الغنى وتيسر الاداء
والنماء على هذا التقدير يشترط لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر
الا ان النماء امر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول [illegible]
المستجمع للفصول الاربعة التي لها تاثير في النماء بالدر والنسل و
وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه
فصار الحول شرطا وتجدده تجددا للنماء وتجدد النماء تجددا
للمال الذي هو السبب فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر
الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط والسبب للصوم قيل اليوم
اي كل يوم سبب لصومه وقيل الشهود اي شهود الشهر وقد
سبق تحقيقه في مباحث المقيد بالوقت والسبب لصدقة

الفطر رأس يمونه اي يتحمل مؤنته ونفقته ويلي عليه اي ينفذ عليه
قوله شاء او ابى لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون فان عن الانتزاعية
ههنا داخلة اما على السبب او على محل يؤدي الوجوب عليه ثم يسري عنه
الى غيره كسراية الدية من القاتل الى العاقلة والثاني محال لان العبد
لا مال له فلا يكلف بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القربة والفقير
ممن يجب له فلا يجب عليه اذ لا اخراج على الخارج ولعترض عليه بان العبد
من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة
والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة
فيما يملك عليه ففي اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض
المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي
وهكذا نقول في الصبي والكافر والفطر شرط لان وصف المؤنة في قوله
عليه السلام ادوا عمن تمونون اي تحملوا هذه المؤنة عمن وجبت مؤنته
عليكم دال على اعتبار الرأس اذ المؤنة انما تجب عن الرأس لا عن الوقت
لان مؤنة الشيء سبب بقائه يقال مانه يمونه اذا قام بكفايته
والرأس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا ان الرأس
هو سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والوقت شرطه
والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا والسبب للحج البيت يعني الكعبة
شرفها الله تعالى بدليل الاضافة في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا فلم يجب الا مرة والوقت والاستطاعة
ليسا بسببين اذ لا اضافة اليهما ولا تكرر بتكرر الوقت
مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت

بل الوقت شرط الجواز اي جواز الاداء والاستطاعة شرط الوجوب
اي وجوب الاداء اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون
الاستطاعة والسبب للعشر والخراج الارض النامية تحقيقا في
في العشر وتقديرا في الخراج يعني ان سبب كل منهما هو الارض
النامية الا انها سبب للعشر بالنماء التحقيقي وللخراج بالنماء التقديري
وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر
بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفي
النماء التقديري والاول اي العشر مؤنة فيها معنى العبادة والثاني
اي الخراج مؤنة ايضا لكن فيها معنى العقوبة يعني ان كلا منهما مؤنة
للارض حتى لا تعتبر فيهما الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم
الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها
والنفقة عليها كالعبيد والدور والدواب وعمارتها بجماعة المسلمين
فان المقاتلة يعمرونها ظاهرا لانهم يذبون عن الدار
ويصونونها عن الاعداء الكفار فوجب الخراج لهم
ليتمكنوا من اقامة النصرة والمغفرة يعمرونها باطنا لانهم الذين
بهم يستنزل النصر على الاعداء فوجب العشر لهم كفاية لهم فيكون
الانفاق على الفريقين انفاقا على الارض تقديرا وهو معنى المؤنة
ثم في العشر باعتبار النماء التحقيقي معنى العبادة لانه يصرف الى الفقراء
ولان الواجب ولان الواجب جزء من النماء فليس من كثير بمنزلة
الزكوة وفي الخراج باعتبار النماء التقديري معنى العقوبة
حيث اكتفي بمجرد التمكن لما فيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض

عن الجهاد والاكبر والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع ولذنو من
راس الخطيئات وهذا امر يصلح سببا للذلة والصغار وضرب مما هو بمنزلة
الجزية كذا قالوا اقول فيه بحث اما اولا فلان الخراج لا يجب ان يكون [illegible]
بالزراعة واما ثانيا فلان سبب العقوبة مشترك بينه وبين العشر
فما وجه تخصيصها بالخراج اعلم ان الارض اصل في النماء وصف وتبع
فيه فكل منهما باعتبار الاصل مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة
والخراج عقوبة ولذلك حكم بكون سبب العشر الارض النامية دون الحاصل
النامي كما في الزكوة ولذا اى لاشتمال العشر معنى العبادة والخراج
من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج في سبب واحد هو الارض
النامية وعندنا فلا يجب العشر من الارض الخراجية وانه لم يجب
الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض
وسبب العشر الخارج من الارض والسبب للطهارة ارادة الصلوة
لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا اى
اردتم القيام عليها ومثل هذا مشعر بالسببية والحدث
شرط لوجوب الطهارة لان الغرض في الطهارة اداء الوقوف
بين يدى الرب بصفة الطهارة فلا يجب الا على تقدير عدمها
وذلك فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا
لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلوة واستدام الى الوقت
جازت الصلوة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا اولم يقصد
وليس الحدث سببا لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلايمه والحدث
يزيل الطهارة وينافيها والسبب للحدود والعقوبات والكفارات

معنى العقوبة لم يجتمع العشر والخراج

216

والكفارات ما نسب اليه من سرقة وقتل وامر دائر بين الحظر
والاباحة يعنى ان السبب يكون على وفق الحكم في اسباب الحدود
والعقوبات المحضة يعنى ان السبب يكون محظورات محضة
كالزنا والسرقة والقتل واسبابا لما فيها من معنى العبادة
والعقوبة يكون امرا دائرا بين الحظر والاباحة مثل الفطر
في رمضان من حيث انه يلاقى فعل نفسه الذى هو مملوك له مباح
ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل
والخطاء وصيد الحرام ونحو ذلك فان يلاقى حراما محضا والسبب
لشرعية المعاملات البقاء المقدر اى ارادة الله تعالى بقاء العالم
الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك
توضيحه ان الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء
الى قيام الساعة وهو مبنى على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع
والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى امور صناعية في
الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين
افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور
والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية
مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب
المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص
اذ كل احد يشتهى ما يلايمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور
ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات والسبب
للاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما

قد سبق ان من الاحكام ما هو اثر لفعل العبد كالملك في البيع والحل
في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية فسببها
الافعال التي هي اثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول
مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية كما
ما سبق فهي اما ان يتعلق بامر الاخرة وهي العبادات او بامر الدنيا
وهي اما ان يتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء النوع باعتبار
المنزل وهي المناكحات او باعتبار التمدن وهي العقوبات واما
الشرط فهو لغة العلامة اللازمة ومنه اشراط الساعة والشروط
للصكوك وشرعا ما يتوقف عليه الوجود معناه ان شرط الشيء
ما يتوقف ثبوته وحصوله لا وجوبه فخرج لا يرد ان الشرط قد يكون
شرطا للوجوب فان الموقوف ثمة ثبوت الوجوب ايضا لا نفسه
بلا تأثير في ذلك الشيء خرج به العلة ولا افضاء خرج به السبب
وهو اي الشرط اما شرط محض وهو ما لا يلاحظ فيه صحة الاضافة
اي اضافة الحكم اليه كما في العلة والافضاء اي افضاؤه الى الحكم كما
سبب فخرج به السبب بلا جزء وتوقفه اي توقف الحكم كما في الشرط الحقيقي
او توقف انعقاده علة اي الحكم عليه كما في الشرط الجعلي وهو
اي الشرط المحض قسمان الاول حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع او
بحكم الشرع حتى لا يصح الحكم بدونه اما اصلا كالشهود للنكاح
او الا عند تعذره مثل الطهارة للصلوة والثاني جعلي يعتبره
المكلف ويعلق عليه تصرفاته كما بكلمته اي كلمة الشرط وبمعنى
الشرط صيغة نحو ان تزوجتك فانت طالق او دلالة الى

اي كلمة بان يدل الكلام على التعليق ولا يكون كلمة الشرط عليه مثل المرأة
التي اتزوجها كذا لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي كذا باعتبار
ان ترتيب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط وتسمى الشرط والاولى
وهذا اي الشرط والاول مختص بغير المعين لان معنى الشرط انما يتحقق
من الابهام بخلاف الشرط صيغة فانه يجري في المعين وغيره واما
شرط في حكم العلة وهو ما لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها
فيضاف اليه كحفر البئر في الطريق او في ملك الغير وشق الزق اذا كان
فيه مائع وقطع حبل القنديل فان كلا منها شرط لانه رفع المانع
وليس فيها علة صالحة للحكم لان السقوط والسيلان والثقل
طبيعي لا اختيار فيها بخلاف القاء نفسه فانه سبب صالح لاضافته
الى الاختيار والمشي سبب اقرب من الشرط لكنه مباح لا يصلح
ترتيب ضمان العدوان عليه مع انه غير واجب ولتا وضع الحجر و
واشراع الجناح وترك الحائط المائل بعد التقدم الى صاحبه
فان ذلك كاف والاشهاد للاحتياط الاثبات ان انكر كما
في الشفعة فاسباب ملحقة بالعلل لان شيئا منها ليس برفع
المانع بل امور ثبوتية مفضية فان عدم الحجر ليس بمانع من
الهلاك بالسقوط في ذلك الموضع لجوازه بسبب آخر بخلاف
عدم البئر فانه مانع عن السقوط في قعرها وكذا غيرها
واما شرط في حكم السبب وهو سابق احترز عن الشرط
التعليقي اعترض بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار فخرج به
نحو سيلان المائع اذ لا اختيار فيه غير منسوب اليه

خرج به ما اذا الحان فتح باب القفص على وجه نفر الطائر فخرج فانه
ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن كحل قيد العبد
حتى ابق حيث لا يضمن لصاحبه لانه في حكم السبب لان الشرط المحض
متاخر عن صورة العلة والسبب يتقدم عليها لان العلة متوسطة
بينه وبين الحكم فيكون متقدما بالاحالة فحل القيد لما كان متقدما
على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى
العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حاوله
به بخلاف سوق الدابة واما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق فانما
يضمن بناء على انه امره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة الاستخدام
وفتح باب القفص او باب اصطبل حتى خرج الطير والدابة حيث
لا يضمن لان كلا منهما في حكم السبب ايضا لما سبق كذا قيل لكن
وفيه بحث وهو ان وجوب تاخر الشرط عن صورة العلة
انما هو في قسم التعليق لا التحقيق كالشهادة في النكاح
والطهارة في الصلوة والعقل في التصرفات فالاولى ان يقال
ان كلا منهما شرط في حكم السبب اما انه رفع المانع واما انه
واما انه في حكم السبب فلوجود معنى الافضاء فيه بلا تعقل
التاثير واما شرط اسما اي صورة للتوقف عليه في الجملة حكما
لا حكما لا معنى لعدم اضافة الحكم اليه ثبوتا عنده كاول الشرطين
علق بهما الحكم نحو ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت
طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما للتوقف الحكم
عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الاولى

الدارين وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت
الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا
وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجت فدخلت الاخرى تطلق عندنا
لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة
وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين
ولا لبقاء اليمين لان محلها الذمة فتبقى ببقائها خلا اشتراطها الا عند الشرط
الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك واما شرط هو علامة
وهو ما يظهر ويبين تحقق نفس العلة مع خفائها او يظهر تحقق صفتها
اي العلة معه اي مع خفاء تلك الصفة توضيحه ان علامة الشيء معرفة و
انما يحتاج الى المعرف ما فيه نوع خفاء كما جعل التكبير علامة لقصد الانتقال
في الاركان فشرط الحكم اذا كان مظهرا لتحقق صفة العلة للخفاء فيها سمي
شرطا هو علامة اما كونه شرطا فلتوقف تحقق الحكم على تحقق العلة الموصوفة
الموقوف عليه والموقوف موقوف واما كونه علامة فلانه في الحقيقة
شرط تحقق العلة لا الحكم مع انه مظهر فمثال ما كان مظهرا لنفس العلة
كالولادة المظهرة للعلوق اي بالولادة مطلقا اي وجد حبل
ظاهر او فراش قائم او اقرار من الزوج بالحبل ولا فانهما قالا المعتدة
المعتدة اذا جاءت بولد فانكر الزوج الولادة فشهدت القابلة
بالولادة ان النسب يثبت بشهادتها وان انتفى الامور الثلاثة
لان الولادة شرط بمعنى العلامة فانه بها يظهر ما كان موجودا
في الرحم فكان ثبات النسب منه من حين وجد فلم يكن النسب مضافا
اليها وجوبا ولا وجودا فتقبل شهادة النساء عليها كما في غير هذه

الى ان قال الامام ابو ح الولادة شرط محض للنسب في حقنا لانا نبني
الحكم على الظاهر وان كانت هي بمنزلة العلامة في حق من يعرف الباطن
فما كان باطنا يجعل كالمعدوم الى ان يظهر بالولادة كالخطاب النازل
جعل كالمعدوم في حق من لم يعلم واذا صار النسب مضافا الى الولادة
في حقنا فلا يثبت اى الولادة الا بحجة كاملة كما ان النسب قائما
كذلك وهي رجلان او رجل وامرأتان بخلاف ما لو كان الفراش
قائما لانه للنسب قبل الولادة وكانت الولادة معرفة محضة وكذا
اذا كان الحمل ظاهرا او اقر الزوج بالحبل لانه قد وجد دليل قيام
النسب وكانت الولادة معرفة محضة ومثال ما كان مظهر الصفة
العلة كالاحصان المظهر صفة الزنا التي هو بها علة للرجم وهي كونه
بين مسلمين مستوفيين للذة الجماع بعد ان حصل لهما الدخول بنكاح
صحيح فان تلك الصفة هي الداعية الى استحقاق مثل هذه العقوبة
الفخيمة بعد كمال اهليتهما والاحصان ملزوم فيستدل به على ثبوتها
اما انه شرط فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم بصفته العلية
الموقوف على العلم بالاحصان واما انه علامة فلانه معرف لصفة العلية
وامارة لها واذا كان الاحصان شرطا هو علامة لا شرطا محضا حكما
فلا يضمن شهوده اى الاحصان اذا رجعوا مطلقا اى سواء رجعوا
مع شهود الزنا او وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة لا يضاف
الحكم اليها لا وجوبا ولا وجودا فلا يجوز خلافتها عن العلة اصلا واما
العلامة وهي لغة الامارة كالميل والمنارة واما شرعا فما يعرف
الحكم به بلا تعلق وجوب ووجود به وهي اما محض اى خالص عن

عن شوب الاقسام الباقية دال على وجود امر خفي كالتكبير للانتقال
من ركن الى ركن ورمضان في قوله انت طالق قبل رمضان بشهر
واما بمعنى الشرط كما مر من الاحصان والولادة واما بمعنى العلة
كالعلل الشرعية فانها امارات لا علل حقيقية كما سبق واما
علامة مجازا كالعلل الحقيقية والشرط الحقيقي وقد سبق انه
لا منافاة بين اجتماع هذه الاقسام بحسب الاعتبارات
والحيثيات الركن الثالث من المقصد الثاني في بيان الحاكم على المكلف
بالاحكام الشرعية كالوجوب والحرمة ونحوهما هل هو الشرع او العقل
الحاكم بالحسن والقبح اى المحسن والمقبح للافعال بمعنى الموجب
والمحرم ونحو ذلك ولما كان كل من الحسن والقبح مستعملا في
معان ثلثة وما كان محل النزاع واحدا منها كما سبق في مباحث
الامر والنهي اراد ان يبينه فقال في تفسير الحسن بمعنى استحقاق المدح
في الدنيا والثواب في العقبى هذا بالنظر الى افعال العباد واما
اذا اوردنا شموله لافعال الله تعالى اقتصرنا على المدح وقال في تفسير
القبح والذم في الدنيا والعقاب في العقبى هو الشرع اى الشارع
عند الاشاعرة والعقل عندهم ليس حاكما بهما كما هو رأي المعتزلة
ولا مدرك لهما قبل ورود الخطاب من الشارع كما زعمه بل
انه فهم الخطاب الوارد من الشارع فقط لقوله تعالى وما
كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه تعالى نفى التعذيب قبل البعثة
وهو يستلزم نفي الوجوب قبلها لان التعذيب لازم لترك
الواجب فاذا انتفى اللازم انتفى الملزوم قلنا لا نسلم ان المراد

بالتعذيب المذكور في الآية الكريمة التعذيب الاخروي المعتبر في مفهوم
الواجب لم لا يجوز ان يراد به التعذيب الدنياوي بطريق الاستيصال
ولو سلم ارادة التعذيب الاخروي فنفيه لا ينافي الاستحقاق المعتبر في مفهوم
الواجب فانه كما عرفت فيما سبق ما يستحق تاركه التعذيب لا ما يعذب
تاركه لجواز العفو كما هو الحق وايضا لولاه اي لو لا كون الحاكم بهما
هو الشرع بل كان العقل وكان ذاتيين في كل من الافعال المتصفة
بهما لما تخلف اي الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين
للعقل غير منفكين عنه واللازم وهو عدم التخلف باطل لان الفعل
الواحد قد يحسن تارة باعتبار وقد يقبح اخرى باعتبار آخر ولو كانا
لازمين لما تخلف كما في صورة الكذب انقاذا والصدق اهلاكا فان
الكذب من حيث هو هو قبيح لكنه اذا تضمن انقاذ نبي عن ظالم
كان حسنا والصدق من حيث هو هو حسن لكنه اذا تضمن اهلاك نبي
كان قبيحا فظهر انهما ليسا لوازم الافعال وكذا كل فعل يجب تارة
ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا او ظلما قلنا ما ذكرتم ليس بتام
لان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا
فكان حسنا وكذا الصدق لما تعين سببا وطريقا الى الاهلاك الحرام
كان حراما فكان قبيحا واما القتل والضرب فامر ظاهر ولو تم ما ذكرتم
فلا يفيد سلب الكلي وهو ان لا شيء منها بذاته كما هو مدعى الاشاعرة
وان كان ردا على المعتزلة من حيث يقولون بالايجاب الكلي والحاكم
بالحسن والقبح هو العقل عند المعتزلة لا بمعنى ان لا فائدة للشرع
فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر

وان لم يظهر وجه اقتضائه كما في وظايف العبادات بل بمعنى ان يقتضي الماموريته
والممنوعية شرعا في الاولى الكل وان لم يرد الشرع كما انه يحكم على الله تعالى
عنه بوجوب الاصلح وحرمة تركه عندهم وليس له ان يعكس القضية
في العقل مثبت في الكل والشرع مبين في البعض الذي يخفى فيه الاقتضاء
ثم للمعتزلة في اثبات مطلوبهم طريقان حقيقيا وطريقان الزاميا
اما الحقيقيان فقد اشار الى احدهما بقوله لان حسن الاحسان وقبح
العدوان مركوز في الاذهان حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون
بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل يبالغ فيه بعض المتبلين حتى
يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم
ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان
كذلك قلنا لا بالمتنازع فيه اي ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبيح
بالمعنى المتنازع فيه لهما وهو ما ذكر غير مرة بل بمعنى ملايمة غرض العامة
وطبايعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات
ولا نزاع في ذلك فيبطل قولهم بانا نعني بالحسن ما ليس للفعل مدخل
في استحقاق الذم والقبيح خلافه واما قولهم بانه لما ثبت المدح والذم
واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب قياسا
فلا يخفى ضعفه كيف وغير متشرع ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب
والعقاب والى الآخر بقوله ولان من كان له غرض من الاغراض
فاستوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب ومن قدر على الانقاذ
اي انقاذ شخص اشرف على الهلاك وتخليصه وقدر على الهلاك
يختار الاول الصدق ويختار الثاني الانقاذ وما هو الا اختيارهما

ذلك ليس الا حسنهما اى الصدق والانقاذ عقلا قلنا لا نم انه ليس
الا حسنهما عقلا بل لكون الاول اى اختيار الصدق اصلح اى انسب
لمصالح العالم واوفق لغرض العامة والاستواء المفروض انما هو
في تحصيل غرض ذلك الشخص وانتفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق
ممدوح والكذب مذموم عقلا وعلى مذهبكم عند الله تعالى ايضا
بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نم ايثار الصدق
قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع وقوعه
المقدر المفروض وكون الثالث وهو اختيار الانقاذ البتة لرقة
الجنسية المجبولة في الطبيعة وسببها انه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه
فيجده استحسن ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الا استحسن من نفسه
في حق غيره وبالجملة لا نم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم
استقرار الشرايع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله تعالى على ما هو
المتنازع فيه بل الامر آخر واما الالزاميات فقد اشار الى احديهما
بقوله ولانه لولاه اى لولا كون العقل حاكما بالحسن والقبح بل كانا
شرعيين لكان التكليف ايضا شرعيا فلزم افحام الرسل فلا يفيد
البعثة وذلك لان المكلف لو قال في جواب انظر في معجزتي كي
تعلم صدقي لا انظر حتى يجب علي لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب
ما لم يثبت الشرع اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر
لان ثبوته نظري لا ضروري لم يمكن للرسول الزامه النظر وهو المعنى
بالافحام واجاب الاشاعرة عنه بجوابين احدهما جدلي والآخر
حقي اشار الى الجدلي بقوله واجيب بانه مشترك الالزام وحقيقة الجا

وحقيقة الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله جوابا لا بحث دل على نفي
ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره ان المكلف ان يقول
لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظري يفتقر الى
ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد مطلقا وفي الالهيات سيما
اذا كان طريق الاستدلال ما سبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة
مطلقا فان قيل بل هي من النظريات الجلية التي يتنبه لها العاقل
بادنى التفات او اصغاء الى ما ذكره الشارع من المقدمات قلنا
لو سلم فله ان لا يلتفت ولا يصغي ويلزم الافحام واشار الى الحلي بقوله
وان الوجوب على المكلف في نفس الامر لا يتوقف على العلم به اي بالوجوب
في ان صحة الزام النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع
في نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك
لا تحققهما في نفس الامر فالمكلف ان اراد نفس الوجوب والثبوت
لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله
لا انظر ما لم يجب وان اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم به
لم يصح قوله لا يجب علي ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف
على العلم بالوجوب ليلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب
يتوقف على الوجوب لئلا يلزم جهلا وان خص ارادة العلم بقوله
لا يثبت الشرع ما لم انظر وارادة التحقق بقوله لا انظر ما لم يجب
صحت جميع المقدمات لكن يختل صورة القياس لعدم تكرر الوسط فهذا
قياس صحيح مادته فاسد صورته واقول هذا الجواب الذي
سموه حلا لا يدفع لزوم الافحام على رأي الاشاعرة لان المكلف لو قال

لا اهتدى فكر ولا انظر في معجزتك حتى اعلم بوجوبها علي ولا اعلم به حتى يثبت
الشرع عندي ولا يثبت عندي ولا يثبت حتى انظر لا يمكن الزامه بمجرد
ان يقول الوجوب عليك لا يتوقف على علمك به كما لا يخفى وهذا لا يرد علينا
لانا نقول قوله لا اعلم به حتى يثبت الشرع عندي مردود ولان للنبي
ع ان يقول علمك به لا يتوقف على ثبوت الشرع عندك بل عقلك يكفي
لادراكه فانك اذا تأملت ان دعوى وان كانت خبراً يحتمل
الصدق والكذب لكنها ان كانت صادقة فكذبتها خسرت خسراناً
مبيناً في العاجل والاجل وكذا ان كانت كاذبة فصدقتها فلا بد
من التمييز بينهما ولا يحصل الا بالنظر في المعجزة وهو امر لا ضرر فيه
لا عاجلا ولا اجلا ودفع للضرر المظنون لرجحان طرف الصدق وكل
ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا فاذا سمع المكلف
هذا اذا لم يبق له بعد ذلك عذر اصلا فكيف الافحام واشار الى الوجه
الثاني من الطريق الالزامي بقوله ولانه لولاه اي لولا كون
العقل حاكما بهما بل كانا شرعيين لزم محالان الاول في الله تعالى وهو
ان لا يقبح منه تعالى شيء قبل السمع فلزم جواز كذبه تعالى عنه علواً كبيراً
وجواز اظهار المعجزة على يد الكاذبة وفي كل منهما ابطال البعثة و
والشرايع والتباس بالمتنبي وغير ذلك من المفاسد فلا يقبح شيء
من الكذب واظهار المعجزة على يده بعد ورود السمع ايضا
للدور فان حجية السمع موقوفة على صدقه فيلزم الدور وان حجية
السمع موقوفة على صدقه فيلزم الدور والثاني في العبد وهو
ان لا يقبح الكف من التمكن منه ومن العلم بحاله اي حال الكف مما يترتب

عليه عاجلا واجلا قبل السمع وان قبح بعده لعدم الدور
واجيب عن الاول من قبل الاشاعرة بانا لا نسلم الامتناع
العقلي في الكذب وخلق المعجزة وان جزمنا بعدمهما فانهما من
الممكنات وقدرته تعالى شاملة لجميعها فلا امتناع عقليا ولو سلم امتناعهما
عقلا فلا نسلم انه اي امتناعهما عقلا للقبح عقلا لجواز كونه اي
امتناعهما لامر اخر كاستلزامهما الالتباس النبي بالمتنبي وكانتفاء
لازم الدليل الذي هو المعجز لان وجه الدلالة لازم لكل دليل وهو
منتف في المعجزة في يد الكاذب والا لكان الكاذب صادقا و
وانتفاء اللازم ملزوم لانتفاء الملزوم لا لما ذكرتم واجيب عن الثاني من
قبلهم ايضا بان وجود المعنى المتنازع فيه وهو التحريم الشرعي
قبل الشرع ممنوع فيما ذكرتم من الصورة وغيره لا يضره لانه
خارج عن البحث ونحن معاشر الحنفية نقول شيء منها ليس من
ادلة المعتزلة على تقدير صحتها وتمام مقدماتها لم يفد الحاكمية
للعقل والموجبية له كما هو مقصودهم وانما يفيد ان حسن الافعال
وقبحه معلوم بالعقل ورد الشرع ام لا ونحن لا ننكره والمختار عند محققي
علمائنا الحنفية وهو الحق المتوسط بين الافراط والتفريط
ان الحاكم في الكل اي فيما ادرك جهة حسنه قبل الشرع او لم يدرك
هو الشرع ان شرع لا العقل لوجهين اشار الى الاول بقوله
لان العقل آلة لانه نور في بدن الانسان مثل الشمس في ملكوت
الارض يضيء به الطريق الذي مبداه من حيث ينتهي اليه اثر الحواس
عاجزة بنفسها لان الآلة لا تعمل بدون الفاعل فكيف يكون

حاكما على الاطلاق قال ابن سينا العقل آلة اعطيت لدرك العبودية
لا للتصرف في امر الربوبية والعجب ان رئيس من قصارى امرهم
التمسك بالعقل وعدم الاعتداد بالنقول لا يجعل العقل الا آلة للادراك
والمعتزلة الذين يعدون انفسهم اصحاب عدل وتوحيد يجعلون
العقل حاكما على الاطلاق وما هو الا ظلم وقريب من الاشراك
واشار الى الثاني بقوله ولا ينفك العقل عن الهوى فان العقل
الذي هو مناط التكليف غير موجود في حال اول الفطرة وهوى
النفس غالبة لكثرة الدواعي فاذا حدث العقل حدث مغلوبا
الا من شاء الله تعالى من الخواص والمغلوب في مقابلة الغالب
كالعدم فجعله حاكما بنفسه اهمال المغلوب في مقابلة الغالب
فان قيل لو لم يكن العقل موجبا بنفسه لما جاز نسبة الاحكام
الى العلل واللازم بط اما الملازمة فان العلل ثابتة بالعقل
فلو لم يعتبر حكم العقل لم يعتبر بالعلل فلم يجز نسبة الاحكام
اليها واما بطلان اللازم فلصحة القياس بالاتفاق قلنا تلك
النسبة ليس لكون العقل علة موجبة بل الموجب هو الله تعالى
الا ان ايجابه غيب عنا وفي الوقوف عليه حرج بحكمة عظيم فاضاف
الاحكام الى العلل وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك تيسيرا علينا
وان كان العقل مثبتا للحسن والقبح ومدركا لهما بخلق الله تعالى
العلم بعد لتوجهه بلا كسب او معه وان لم يرد الشرع في البعض
الذي يتوقف عليه الشرع كمعرفة الله تعالى والنظر فيها وتصديق
النبي في اول اقواله والنظر في معجزاته فان معرفة الله تعالى واجبة

بالاجماع صح

واجبة بمعنى استحقاق فاعلها الثواب وتاركها العقاب ووجوبها
مدرك بالعقل اذ لو كان بالشرع لكان بنص موجب والنص انما يوجب
عند المكلف اذا ثبت صدق قائله عنده وهو ان ثبت بالعقل
ثبت المط وان بالنص لزم توقف الشيء على نفسه لان الاعتداد بالنص
يتوقف على صدق الشارع الناقل فاذا وجبت المعرفة بالعقل وجب
النظر فيها ايض بالعقل لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب
المطلق الشرعي العقلي الذي هو المعرفة وكل ما هو كذلك فهو واجب
عقلا اما كون النظر مقدورا فظ واما توقف المعرفة عليه فلانها
ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظرية الا ما يتوقف على النظر
ويحصل به واما وجوبه فلئلا يلزم التكليف بالمحال واما عقلية
فللتبعية وكذا التصديق للنبي في اول اقواله واجب بالعقل
اذ لو كان بالشرع لكان بالنص وهو انما يوجب عند المكلف
اذا ثبت صدق قائله عنده فيلزم اما الدور او التسلسل او ثبوت المدعى
وكذا في المعجزة واجب بالعقل اذ لو كان بالشرع لزم ثبوت الشرع
عند المكلف قبل ثبوته عنده لانه انما يثبت عنده بعد دلالة
المعجزة على صدق النبي فلو وجب النظر فيها بالشرع لزم ما ذكرنا
فاذا ثبت وجوب كل مما ذكرنا عقلا ثبت حرمة اضدادها
عقلا ايضا فيثبت الحسن والقبح العقليان لان الوجوب والحرمة
اخص منهما وثبوت الاخص يستلزم ثبوت الاعم فهو اي اذا ثبت
ان العقل ليس بحاكم بل في البعض ثبت ان العقل غير معتبر
كل الاعتبار في موجب التكليف فلا يكلف بالايمان الصبي

العاقل بمجرد العقل وعليه مشايخنا من اهل السنة كابي زيد
وفخر الاسلام وشمس الائمة وقال الشيخ ابو منصور يكلف به و
يجب عليه وهو قول كثير من مشايخ العراق والفرق بين هذا
وبين قول المعتزلة انهم يجعلون العقل موجبا بنفسه وهؤلاء
يقولون العقل معرف لايجاب الله تعالى كالخطاب قالوا الصحيح
ما ذهب مشايخنا لان الايجاب عليه مخالف لظاهر النص و
وظاهر الرواية ولا يكلف ايضا بالايمان من لم يبلغه الدعوة
سواء كان نشا في شاهق الجبل او في دار الحرب او نحو ذلك حتى اذا
لم يعتقد كفرا ولا ايمانا لا يعذب بان فات الوجوب اذ سقط عن
الصبي سقط عن هذا لان الجهل قد يلحق بالصبا في سقوط العبادة
عمن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر كما سقط عن الصبي فجوز
ان يلحق به ايضا في سقوط وجوب الاستدلال قبل ادراك
زمان التجربة وهو مدة يتمكن فيها العاقل من الاستدلال
على معرفة الله تعالى ودرك العواقب وليس لتحديد هذا الزمان
وبيان مقداره دليل قاطع بل هو في علم الله تعالى ان تحقق يعذبه
والا فلا لانه متفاوت بحسب تفاوت الاشخاص وان روي
عن النبي عليه السلام العمر الذي اعذر الله تعالى فيه الى ابن آدم ستون
سنة وعن مجاهد ما بين العشرين الى الستين وقيل ثماني عشر
وسبع عشرة وستاتي زيادة تحقيقه ان شاء الله تعالى
فاذا لم يكلف الصبي العاقل بالايمان فلا ترتد مراهقة غافلة
عن الاعتقاد بالايمان والكفر لم تصف [illegible] لم تعتبر من ايمانه
من

من ايمان وكفر تحت زوج مسلم بين ابوين مسلمين واذا لم
ترتد لم تبن من زوجها واما لو بلغت كذلك كانت مرتدة
وبانت من زوجها وكذا لو عقلت وهي مراهقة فوصفت
الكفر كذا في الجامع الكبير وكذا من نشا في شاهق ونحوه صرح به
في الاسلام ولا مهدر وقيل لا مهدر عطف على قوله غير معتبر
على الاعتبار لان العقل غير معتبر وكذا قبل الشرع لانه وان لم يكن حاكما
بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق فيعتبر ايمان صبي عاقل
وكفره اذا اعتقد ما يوجبهما سواء وصف كلا منهما وعبر عنهما
اولا وترتد مراهقة وصفت الكفر لان التوجه اليه دليل ادراك
زمان التجربة فتبين من زوجها بلا مهر قبل الدخول ومعه بعده
كما هو حكم سائر المرتدات وهذا الذي ذكرنا من كون العقل
مدركا لحسن بعض الاشياء التي ذكرنا وقبح اضدادها هو المحمل
لقول الامام ابي حنيفة رح لا عذر لاحد في الجهل بالخالق لقيام
الآفاق والانفس الدالة قطعا على وجود الصانع القادر العالم
المريد ويعذر في الشرائع اي المشروعة الموقوفة على الشرع الى قيام
الحجة من قبل الشارع واقول لعل الاصل الذي تمسك به الامام
في هذا المقام قوله تعالى اولم نعمركم ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم
النذير اعلم ان اصحابنا رحمهم الله تعالى نقلوا في كتبهم عن الامام
مسائل تخالف اراء الفريقين ولم يذكروا لها سندا يعول عليه
وعندي بنظري القاصر وفكري الفاتر انها مستنبطة من الآية
الكريمة لكني لم اظفر في كلام احد بالتصريح به ولا بالاشارة اليه

بالخالق

قلت لعل الاصح ولم اجزم فلنعد الى اصل الاقوال ثم نبين وجه
استنباطها منها فاقول وبالله التوفيق وبيده مقاليد التحقيق
المسئلة الاولى ان العقل ليس بحاكم في الحسن والقبح الثانية
ان العقل مدرك لحسن بعض الاشياء وقبح البعض قبل ورود
الشرع الثالثة ان مجرد العقل لا يكفي لهذا الادراك كما ذهب اليه
المعتزلة بل لابد من زمان التجربة الرابعة ان هذا الزمان غير مقدر
بمقدار الخامسة ان العقل لا يكفي في ادراك حسن الشرائع بل لابد
من بيان الشارع واما وجه استنباطها منها فموقوف على
بيان معناها وهو ان الكفرة تركوا الايمان والعمل الصالح لما قالوا
في جهنم ربنا اخرجنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل قال الله تعالى في جوابهم
على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الاية يعني لم نبق لكم عذر في ترك
الايمان والعمل الصالح في الدنيا حتى تعتذروا فانا قد عمرناكم فيها
فيها مدة يتمكن العاقل فيها من التفكر في الافاق والانفس
التذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرا يبين لكم الاحكام
والشرائع فوجه استنباط الاولى ان اهل التفسير صرحوا بان ما
يتذكر فيه متناول لكل عمر تمكن المكلف فيه من التفكر والتذكر
ولاشك ان العقول بحسب الاشخاص متفاوتة فرب شخص يتاتى
منه الاستدلال بعد اربعين سنة ورب شخص يستدل بعد البلوغ
بل قبله ولو كان العقل حاكما لوجب الايمان على الصبي
العاقل مطلقا كما قال المعتزلة والاية تنافيه ووجه استنباط
الثانية ان العقل لو لم يدركهما لما توجه على تاركي الاستدلال تعييرهم

بتعميرهم مدة يتمكنون فيه منه ووجه الثالثة ظاهر فان ما عبارة عن
ذلك الزمان وكذا الرابعة فان مبهم لم يلحقه بيان شاف واما
واما وجه الخامسة فهو ان اول الاية لما افاد ادراك العقل الحسن
الايمان قبل الشرع افاد اخرها اعني قوله وجاءكم النذير ما ذكرنا لان
الافادة خير من الاعادة والتاسيس اولى من التاكيد الركن الثالث
من المقصد الثاني في بيان المحكوم به وهو الفعل الذي يتعلق به
خطاب الشارع وهو انواع اربعة الاول حقوق الله تعالى خالصة
وهو ما يتعلق به النفع العام للعالم من غير اختصاص باحد فينسب
الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل
سواء في الاضافة الى الله تعالى ولله ما في السموات والارض وباعتبار
التضرر والانتفاع هو متعال عن الكل وسيأتي بيان انواعها و
والنوع الثاني حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة
خاصة كحرمة مال الغير كبدل المتلفات ونحوه من بدل المغصوب
والدية وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبهها
والنوع الثالث ما اجتمعا فيه اي حق الله تعالى وحق العبد والاول
غالب كحد القذف فانه مشتمل على حقين بالاجماع فانه شرع لدفع
عار الزنا عن المقذوف دليل على ان فيه حق الله تعالى الا ان هذا
راجح عندنا حتى لا يجري فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا في رواية
عن ابي يوسف ويجري فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة
في كلمة واحدة او كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعي
حق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو والارث ولا يجري فيه التداخل

عند الاجتماع والنوع الرابع العكس وهو ما اجتمعا فيه والثاني غالب
كالقصاص فانه حق الله تعالى لانه يسقط بالشبهات كالحدود والخالصة
وانه يجب جزاء للفعل حتى يقتل الجماعة بالواحد واجزية الافعال
تجب حقا لله ولكن حق العبد راجح لان وجوبه بطريق المماثلة
وفيه معنى المقابلة بالمحل في هذا الوجه فعلم ان حق العبد فيه
راجح اليه اشار قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ولهذا يستوفيه
الولي ويجري فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه بالاجماع ولم يوجد
قسم اخر اجتمع فيه حق الله وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع
وحقوق الله تعالى انواع ثمانية بحكم الاستقراء النوع الاول عبادات
خالصة كالايمان وفروعه وهي سائر العبادات لابتنائها
على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى
لم يتصور منه التقرب اليه وفيهما اي في الايمان وفروعه اصول
وفروع وزوايد بمعنى ان في جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوايد
لا بمعنى ان لكل واحد من الفروع يشتمل على ثلثة ونحو التطوعات
من فروع الايمان وزوايد لا ينافي كونها في نفسها مالا اصل وملحق
وزوايد فالايمان اصله التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله
بوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد عليه السلام
وجميع ما علم مجيئه بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه
قيد باشيا مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن
بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه ان المراد بالايمان
معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق

التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وراست
كوى داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي
العلم كما صرح ابن سينا ولهذا فسره المحقق السلف بالاعتقاد
والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي عليه السلام
كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا
ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين به والاقرار باللسان
لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على التصديق القلبي وليس باصل
لان معدن التصديق هو القلب ولهذا يسقط الاقرار عند
تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكره هذا عند بعض العلماء
كشمس الائمة وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان
هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا
حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه يكون مؤمنا
عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء
فنيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار وفوائده الاعمال
لما ورد في الحديث لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال
بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة عليه والفروع
اصلها الصلوة لانها عماد الدين وثانية الايمان شرعت شكرا
للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب
لكنها لما صارت قربة بواسطة الكعبة التي عظمها الله تعالى كانت
دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة فلذا صارت من فروع
الايمان ولاحقها الزكوة المتعلقة باحد جزئي نعمة الدنيا

فانها اشرف بان نعمة البدن ونعمة المال وهي ادنى من الصلوة لان
نعمة البدن اصل ونعمة المال فرع اذ المال وقاية النفس ثم الصوم
فانه وان كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة وقهرا للنفس
فلا يصير قربة الا بواسطة النفس المائلة الى الشهوات وهي صفة
قبيح فيها ولا قبح في صفة الفقر فكانت النفس اقوى في كونها
واسطة ثم الحج الذي هو زيارة البيت المعظم بافعال واوقات
وامكنة مخصوصات وهي عبادة هجرة من الاوطان والخلان
فكان دون الصوم بل كالوسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان وجانب
الاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات وضعف نفسه
وقدر على قهرها بالصوم ثم الجهاد لانه من فرض الكفاية وما
تقدم من فرض الاعيان وزوائدها السنن والاداب فانها
ليست بواجبة بل شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها
فلم تكن مقصودة والنوع من حقوق الله تعالى عبادة فيها
مؤنة كصدقة الفطر فان جهات العبادة فيها كثيرة مثل تسميتها
صدقة وكونها طهرة للصيام واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك
مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال
الاهلية المشروطة في العبادات المالية فوجب في مال الصبي
والمجنون الغنيين اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد رحمه الله فانه
اعتبر جانب العبادة لكونها راجحة والثالث مؤنة فيها عبادة
كالعشر وقد سبق تحقيقه فلا يبتدأ على الكافر لكنه يبقى
عند محمد كالخراج على المسلم ويضاعف عند ابي يوسف وينقلب

وينقلب خراجا عند ابي حنيفة رحمه الله والرابع مؤنة فيها عقوبة
كالخراج وقد سبق تحقيقه ايضا فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه
لما تردد بين المؤنة والعقوبة لم يبطل بالشك والخامس حقوق
دائرة بينهما اي بين العبادة والعقوبة كالكفارات فان
في ادائها معنى العبادة لانها تؤدى بما هو محض العبادة وهو الصوم
والتحرير والاطعام وتجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه
بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه كرها كالعبادات والشرع
لم يفوض الى المكلف اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل الى الائمة
يستوفون بطريق الجبر وفي وجوبها معنى العقوبة لانها لم تجب
الا اجزية للفعل المحظور الذي يوجد من العباد ولذلك سميت الكفارة صح
كفارات لانها ستارات للذنوب فلم تجب على المسبب كحافر البئر لان
الكفارة جزاء المباشرة وهي ان يتصل فعله بغيره ويحدث معه
التلف لا السبب وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لا حقيقة
فعله ولا على الصبي لان فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزاء لانه
لا يوصف بالتقصير والغالب من جهتي العبادة والعقوبة
في الكفارة هو العبادة لان الكفارة صوم واعتاق وصدقة
ويؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر ولانها تجب على اصحاب
الاعذار مثل الخاطي والناسي والمكره ولو كانت جهة العقوبة
فيها راجحة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق
العقوبة وكذا لو كانت مساوية فان جهة العبادة لا تمنع الوجوب
مع هؤلاء وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب

فلا يثبت بالشك فيما سوى كفارة الدم الفطر فان العقوبة
فيها راجحة بدليل انها لا تجب على الخاطئ والناسي وتسقط في كل
موضع تحققت فيه شبهة الاباحة لحد و وكان من جامع على ظن ان
الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين خلافه
لا تجب الكفارة بالاجماع فعلم انها ملحقة بالعقوبات المحضة وان كان
فيها العبادة ايضا والخامس حق قائم بنفسه اي ثابت بذاته
من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنايم
والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزاز الدين واعلاء الكلمة
فالمصاب كله به حق الله تعالى الا انه تعالى جعل اربعة اخماسه للغانمين
امتنانا واستبقى حقا له لا حقا لزمنا ادأوه طاعة وكذا المعادن
ولعدم الوجوب علينا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين والى ابائهم
واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة والسابع عقوبة
كاملة اي محضة لا يشوبها معنى اخر كالحدود ومثل حد قطاع الطريق
فانه خالص حق الله تعالى قطعا كان او قتلا لانه سببه محاربة الله تعالى ورسوله
وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة
الفعل كحد الزنا والسرقة والشرب فانها شرعت لصيانة الانساب
والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بجنايات كاملة
الا حد القذف فانه ليس من حقوق الله تعالى بل مما غلب فيه حقه
على حق العبد كما سبق والثامن عقوبة قاصرة كحرمان الميراث
بالقتل فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل
لكونه غرما لحقه بجناية حيث حرم مع قيام الاستحقاق وهي القرابة

القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه الم في بدنه ولا
نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول ولما كان
الحرمان عقوبة جزاء لمباشرة الفعل بنفسه لم يثبت في حق الصبي
اذا قتل مورثه عمدا او خطاء لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير
لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل
بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيه مورثه وهلك
او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع فان قيل قد ثبت الحرمة
بدون التقصير كمن قتل مورثه خطاء فان البالغ الخاطئ يوصف
بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى دفع حكم الخطاء في بعض
المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم ثم لها
اي لحقوق الله تعالى قد يكون اصل وخلف فالايمان اصله التصديق
والاقرار ثم الاقرار المجرد خلفا اي قائما مقام الاصل في اجراء
احكام الدنيا لان المطلع على السرائر هو الله علام الغيوب ثم
صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه اي الصغير ثم صار
تبعية الدار والغانمين خلفا عنه اذا عدما اي الابوان
مثلا اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل
فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام
فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم
في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات
يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين وكذا الطهارة بالماء
والتيمم فانه خلف عنها لكنه اي التيمم خلف مطلقا يرتفع به

الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء
فتيمموا صعيدا الاية نقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم
مطلقا عند ارادة الصلوة فيقوم مقام الماء في جواز تقديمه على
الوقت وتادية الفرائض بتيمم واحد ولذا قال فيجوز قبل
الوقت واداء الفرائض بتيمم واحد تحقيقه انه ان جعل التراب
خلفا وان جعل عن الماء في حكم الاصل افادة الطهارة وازالة
الحدث فهذا حكم الخلف والاصل كان خلفا وان جعل التيمم
خلفا عن التوضي في حكم التوضي اباحة الدخول في الصلوة بواسطة
رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان
في حق الاباحة مع الحدث لم يكن خلفا خلافا للشافعي فانه
يقول هو خلف ضروري بمعنى انه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة
الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المس
المستحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين
بتيمم واحد اما قبل الوقت فلانتفاء الضرورة المبيحة
واما بعد اداء فرض واحد فلزوال الضرورة ثم الخلفية
بين الماء والتراب اي بعد ما اتفق اصحابنا على كون التيمم خلف
مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف قال ابو حنيفة وابو يوسف
رحمهما الله الخليفة في الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء
لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء ولكن التراب
ملوث في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة
المحل حكمية فيجوز ان يؤثر تطهير الآلة ايضا كذلك وقال محمد

وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء
يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة افتقرت الى الاصابة
كالماء اذ من شرط الخلف ان لا تزيد على الاصل وقد جوزوا التيمم
على الحجر الاملس اجيب بانه ليس من الزيادة لان معناها الزيادة
في الحكم وترتب الآثار الا يرى ان استغناء التيمم عن مسح الراس
والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فيجوز عندهما امامة المتيمم
للمتوضئ اذا لم يجد المتوضئ ماء لان شرط الصلوة في حق كل منهما
موجود بكماله فيجوز بناء احدهما على الآخر كالغاسل على الماسح
مع ان الخف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا
وجده فكما كان في زعمه ان شرط الصلوة لم يوجد في حق الامام
فحدث فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في
جهة القبلة بخلاف محمد وزفر فانهما قالا الخلفية في الفعل
بمعنى ان التيمم خلف عن التوضي لان الله تعالى امر بالوضوء ثم بالتيمم
عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم كاقتداء المتيمم بالمومي
وكونه مع محمد يوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط وفي عا
عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم عند زفر وان وجد
المتوضئ ماء وشرطها اي الخلفية امكان الاصل لينعقد السبب للاصل
ثم عدمه اي عدم الاصل في الحال العارض اذ لا معنى للمصير الى الخلف
مع وجود الاصل مثل اداء الصلوة انعقدت للوضوء لامكان
حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز فينتقل الحكم الى التيمم
وهذا كما اذا حلف ليمسن السماء فان اليمين انعقدت موجبة

للبر لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل
الحكم الى الخلف والكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان او ثبوت
ما لم يكن في الماضي فانه لا يوجب الكفارة لعدم امكان البر الركن الرابع
من المقصد الثالث في المحكوم عليه وهو المكلف اي الذي تعلق
الخطاب بفعله وهو الانسان المركب من الروح والبدن التكليف
موقوف على الاهلية في المكلف الموقوفة على العقل بالملكة العقل
يطلق على معان كثيرة والمختار انه قوة للنفس بها تكتسب العلوم
القوة ما به يصير الشيء فاعلا او منفعلا والنفس هي النفس
الناطقة المسماة بالروح والمراد بالعلوم النظريات واكتسابها
تحصيلها من الضروريات او من النظريات المنتهية اليها وله
قوتان احديهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تأثرها عما فوقها
مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والاخرى مبدأ الفعل
عمليا وللقوة النظرية في تصرفها في الضروريات وترتيبها لاكتسابها
الى الكمال اربع مراتب فان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن
العلوم قابلة لها وتسمى هذه المرتبة او النفس فيها عقلا هيولانيا
تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة
لها وهو بمنزلة استعداد الطفل للكتابة مثلا ثم اذا ادركت
الضروريات واستعدت لتحصيل النظريات وحصل لها القدرة على
استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت هذه
المرتبة او العقل فيها عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل كاستعداد
القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا

واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت هذه المرتبة
او العقل في هذه المرتبة عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة
من الفياض وجعلوا المرتبة الثانية مناط التكليف اذ بها
يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرف عليه نور العقل
بحيث يتهيأ وزاد ادراك المحسوس وهو اي العقل بالملكة متفاوتة
في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة
بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار تفاوت امزجة الابدان
فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي انسب كان النفس
الفائضة عليه اكمل والى الخيرات اميل وللكمالات اقبل وهذا
معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة في قبول النور وكان
بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر
في قبول النور ولا خفاء في ان النفس كلما كانت اكمل واقبل
كان النور الفائض عليه من الفياض اكثر واما بقاء فلان
النفس كلما ازدادت كثرة العلوم بتكميل القوة النظرية
ازدادت تناسبا بالمبدأ الفياض الكامل من كل وجه فاز دادت
افاضة نوره عليها لازدياد الافاضة بازدياد المناسبة
ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل
شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف ام لا فقدر من قبل الشرع
تلك المرتبة فاقيم البلوغ مقامه اي العقل بالملكة اقامة للسبب
الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول استكمال
كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب

الى صلة بالاحساس الجزئية والادراكات الضرورية بتكامل القوى
الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى
انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد
وبمعونتها تظهر اثار الادراكة وهي مسخرة مطيعة للقوة
العقلية باذن الله تعالى ولا يخفى ان بعض ما ذكروا وان كان
ماخوذا من كلام المتفلسفين لكنه ليس مما يخالف عقايد اهل
السنة من المتكلمين وهو اي العقل وحده كاف للحكم اي
لان يكون محكوما عليه ولا حاجة الى خطاب الشارع عند المعتزلة
كما سبق تحقيقه فالصبي العاقل ومن نشأ في شاهق وهو
راس الجبل مكلفان بالايمان حتى اذا لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا
يعذبان في الآخرة ومكلفان باتيان فروعه تفصيلا فيما
يدرك جهته قالوا ما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال
التي ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل
تركه على مفسدة فواجب او فعله فحرام والا فان اشتمل فعله
على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا فان لم يشتمل شيء من طرفيه
على مفسدة ولا مصلحة فمباح واجمالا فيما لا يدرك قالوا وما لا
يدرك جهته بالعقل لا في حسنه ولا في قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع
بحكم خاص تفصيلي في فعل اذا لم يعرف فيه جهة تقتضيه
وانما على سبيل الاجمال في جميع تلك الافعال فقيل بالحظر لانه
تصرف في ملك الغير بدون اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع
فيحرم كما في الشاهد اجيب بالفرق لتضرر الشاهد دون
الغائب

الغائب وايضا حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة من
الشرع وقيل بالاباحة لانه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال
بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته واجيب
بان حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع
فيه ممنوع بل انما يحكم فيه بمعنى الملايمة وموافقة الغرض و
المصلحة وقيل بالتوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجعه الى الاباحة
اذ لا منع فيه فيباح الا ان يشترط في الاباحة الاذن فيرجع الى كونه
حكما شرعيا لا عقليا وكلا منافيه هذا اذا اشترط اذن الشارع
لا اذن العقل فربما يقال هذا التقسيم جزم بعدم الحكم لا توقف
الا ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم الحكم العلم
ان هناك حظرا او اباحة قيل هذا المثل من التفسير الاول المشتمل
على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن بعدم العلم لا لتعارض
الادلة اذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين
الحكمين بعينه ولا حكم على العبد قبل ورود السمع عند الاشعري
فيعذران اي الصبي ومن في الشاهق فلا يعتبر ايمان الاول
وهو الصبي العاقل ولا كفر الثاني وهو من في الشاهق لانتفاء
الخطاب وعدم الاعتداد بالعقل فيضمن قاتله اي الثاني لان
اباحة دمه بسبب الكفر منتفية فيكون كالمسلم في الضمان والمختار
عندنا هو التوسط بين قول الاشاعرة والمعتزلة كما هو المختار
بين الجبر والقدر كما سبق تحقيقه بما لا مزيد عليه فلا حاجة الى
الاعادة ثم الاهلية يعني بعد ما ثبت انه لا بد في المحكوم عليه

من الاهلية للحكم فانها لا تثبت الا بالعقل يجب اولا ان يعلم
ان الاهلية نوعان احدهما اهلية الاداء اي صلاحيته لصدور
الفعل عنه على وجه يعتد به شرعا اما الاهلية الاولى اهلية الوجوب منه سلمه
اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية وهي
اهلية الوجوب نفسه فبالذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع
وصف يصير به الانسان اهلا له وعليه توضيحه ان الذمة في اللغة
العهد كما عرفت فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته واكرمه
بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت
له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم
الذمة يثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد
الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق وبالجملة قد خص
الانسان من بين سائر الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه فلا بد من خصوصية
بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فان قيل هذا صادق
على العقل كما يشير اليه ظاهر كلام ابي زيد نهايته ان لا يشمل العقل
الهيولاني قلنا العقل ليس عينها بل له مدخل فيها فانها عبارة
عن خصوصية الانسان المعتبر فيها تركيب العقل وسائر القوى
والمشاعر لا كالملك العاري عن القوى ولا كسائر الحيوانات
العارية عن العقل وبها اختص بقبول الامانة المعروضة فكان
هذا الوصف بمنزلة السبب لكونه اهلا للوجوبين والعقل بمنزلة
الشرط فان قيل فعلى هذا لا يبقى لقولهم وجب او ثبت في ذمته
كذا معنى كما لا يخفى اجيب معناه بان الوجوب على نفسه باعتبار

باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا جعلوه بمنزلة ظرف
يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق وافادة لان هذا
الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق والماضي كما يقال في العهد
والمروة ان يفعل كذا وكذا وله اي للانسان قبل الولادة يعني ان
الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها
ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحيوة والتهيؤ للانفصال
فيكون له ذمة صالحة للوجوب اي لوجوب الحقوق له كالارث والوصية
والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن
وله بعدها اي بعد الولادة ذمة مطلقة صالحة لهما اي للوجوب له
وللوجوب عليه لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهلا لهما
حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ لكن لما لم يكن
اهلا للاداء لضعف بنيته وكان الوجوب غير مقصود بنفسه
بل كان المقصود من الوجوب هو الاداء اختص واجباته بما يمكن
عنه اي كان كل ما يمكن اداؤه عنه واجبا عليه وما لا فلا فيجب عليه
اي على الصبي من حقوق العباد الغرم كضمان ما اتلفه ولو حالا لا
نقلاب عليه فان العذر لا ينافي عصمة المحل ويجب عليه ايضا منها
العوض نحو الثمن والاجرة فان المقصود هو المال واداؤه
يحتمل النيابة ويجب ايضا صلة تشبه المؤن والاعواض كنفقة
القريب نظير صلة تشبه للمؤن ونفقة الزوجة نظير صلة تشبه
الاعواض فان الاولى صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغني
كفاية لما يحتاج اليه اقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف النفقة

على الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس
الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضا محضا لانها لم تجب
بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعواض فلكونها
صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها
بالاعواض تصير دينا بالالتزام لا صلة تشبه الاجزية فانها لا تجب
على الصبي فلا يتحمل الصبي الدية لانها وان كانت صلة الا انها تشبه
جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا
لا تجب لا العقوبة عطف على الغرم اى لا يجب على الصبي العقوبة كالقصاص
ولا الاجزية كحرمان الميراث بالقتل لانه لا يصلح لحكمهما وهو المطالبة
بالعقوبة وجزاء الفعل وتجب على الصبي من حقوقه اى الله تعالى
ما صح اداؤه منه كالعشر والخراج فانهما في الاصل من المؤن كما مر
بيانه ومعنى العبادة والعقوبة فيهما ليسا بمقصودين بل المقصود
فيهما المال واداء الولي فيه كادائه فيكون الصبي من اهل وجوبه وما لا يصح
اداؤه عنه فلا تجب عليه كالعبادات الخالصة المتعلقة بالبدن كالصلوة
والصوم او بالمال كالزكوة او بهما كالحج فانها لا تجب عليه وان وجد
سببها ومحلها وهو الذمة لعدم حكمها وهو الاداء اذ هو المقصود
في حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم
تحقيقا للابتلاء ولا يتصور ذلك من الصبي والعقوبات كالحدود فانها
لا تجب عليه كما لا تجب ما هو عقوبة من حقوق العباد وهو القصاص
لعدم حكمه وهو المؤاخذة بالفعل كما سبق واختلف في عبادة فيها
مؤنة كصدقة الفطر لم تلزم عليه عند محمد وزفر رحمهما الله تعالى لانه

فلا يتحمل عقله

لانه ليس باهل للعبادة وقد يترجح فيها ذلك وعند ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله تلزم اكتفاء بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر الذي
يلحق بواسطة الولي مضافا اليه فيما هو عبادة قاصرة واما الثانية
اى اهلية الاداء فقاصرة يبتني عليها صحة الاداء وكاملة يبتني
عليها وجوب الاداء وكل من اهلية الاداء القاصرة واهلية الاداء
الكاملة يثبت بقدرة كذلك اى القاصرة بالقاصرة والكاملة بالكاملة
ثابتة تلك القدرة بعقل كذلك اى القدرة القاصرة تثبت بالعقل
القاصر والكاملة بالعقل الكامل فالقاصر عقل الصبي والمعتوه والكامل
عقل البالغ غير المعتوه اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين
قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن
والانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد وان يوجد
فيه كل واحد منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة
منهما درجة الكمال فقبل البلوغ الى درجة الكمال كانت كل واحدة
قاصرة كما في الصبي الغير العاقل او احديهما كما في الصبي المميز قبل
البلوغ وقد يكون احديهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه
قاصر العقل كالصبي وان كان قوي البدن ثم الشرع بنى على الاهلية
القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب
الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال حرجا بينا
لانه يحرج في الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة
البدن والحرج منفي لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج
فلم يخاطبه شرعا الا اول امره حكمة ولا اول ما يعقل ويقدر درجة

الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيثبت عليه الفهم والعمل به ثم وقت
الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف
ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ
الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا
وصار لتوهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان
بعد هذا الحد ساقطي الاعتبار وما هي الاحكام الثابتة بالقاصرة
من القدرة انواع لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد و
والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما
متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما
صارت ستة فشرع في تفصيلها فقال في حق الله تعالى سواء كان
حسنا لا يحتمل غيره كالايمان او كان قبيحا لا يحتمل غير القبيح كا
لكفر او ما بينهما كالصلوة ونحوها كالصوم صح من الصبي بلا
لزوم اداء اما الاول والثالث فلانه في الايمان وفروعه
نفعا محضا فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه وانما التردد منه
جهة لزوم الاداء كما لا اغماء ولا اكراه وهو موضوع عن الصبي
لانه يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه
واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الادا
ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه
الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة اجيب بانا لا نسلم
انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة
ولو سلم فهما من ثمرات الاسلام واحكامه اللازمة منه ضمنا لا انه

لا من احكامه الاصلية الموضوع هو لها لظهور ان الايمان
انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تتوقف من حكمه الاصلي
الذي وضع هو له لا عما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان
الصبي لو ورث قريبه او وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه
مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلي بالارث والهبة هو الملك بلا
عوض لا العتق الذي ترتب عليهما في هذه الصورة واما الثاني
فلان الكفر لو عفي عنه وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان
الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه على ما هي عليه والجهل لا يجعل
علما في حق العبد فكيف في حق رب الارباب فيعتبر ردته اي الصبي
في حق احكام الدارين اما في حق احكام الآخرة فاتفاقا لان
العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم
عقل واما في حق احكام الدنيا فكذا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
حتى تبين امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه في حق
الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بوجه
ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل بعد البلوغ لان وجوب القتل ليس بمجرد
الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من اهلها كالمرأة ولم يقتل بعد البلوغ
لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبي صار شبهة في
اسقاط القتل وحق العبد ان كان نفعا محضا كقبول الهبة
ونحوه صح منه اي من الصبي وان لم يأذن الولي وكذا العبد فان
اجر المحجور نفسه وعمل وجب الاجر استحسانا لا قياسا لبطلان العقد
وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزم ضرر

فاذا عقل فالنفع في الوجوب والضرر في عدمه بلا ضمانها على المستاجر
ان تلف الصبي في ذلك العمل بخلاف العبد حيث يضمن مستاجره ان تلف
في ذلك العمل لانه استعمله غصب بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق
في الحر واذا قاتل اي الصبي المحجور مع الكفار وكذا العبد يستحق الرضخ
وهو عطاء لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفه وكيلا اذ في الصحة
اعتبار الادمية وتوصل الى درك المضار والمنافع واهتداء في التجارة
بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى بلا عهدة ان لم ياذن الولي
اي لا تلزم الصبي بتصرفه بطريق الوكالة عهدة برجوع حقوق العقد
اليه من تسليم الثمن والمبيع والرد والخصومة ونحوها لانه ما فيه احتمال
الضرر ولا تملكه الصبي الا ان ياذن الولي فيندفع قصور رأيه
بانضمام راي الولي فيلزمه العهدة وان كان ضررا عطف على
ان كان نفعا اي في حق العبد ان كان ضررا محضا كالطلاق والهبة والقرض وان اذن بحر
ونحو ذلك فلا يصح منه ولا وليه لان الصبا مظنة المرحمة شرعا وعرفا
او باشر ولية تلك التصرفات ولية تلك التصرفات لاجله حيث لم يجز الصبي
لانه ولاية نظرية ولا نظر في الضرر المحض الا عند الحاجة كما اذا اسلمت
الزوجة واباه الزوج فرق بينهما لحاجة الزوجية وهي حق العبد وكذا
اذا ارتد الزوج والعياذ بالله الا الاقراض للقاضي فان
الاقراض قطع الملك عن العين ببدل في ذمة من هو غير ملي في الغالب
فيشبه التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي فيمكنه ان يطلب
مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مامون التلف باعتبار
الملاءة وعلم القاضي وقدرته على التحصيل بلا دعوى وبينة

وبينة وهذا معنى قوله القاضي اقدر على استيفائه وفي رواية
يجوز للاب ايضا وان دار بينهما اي النفع والضرر كالبيع والشراء
والاجارة والنكاح ونحو ذلك فمن حيث احتمال الربح نفع ومن
حيث احتمال الخسران ضرر وما قيل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل
عن الملك يلزمه ان لا يندفع الضرر بحال قط وليس كذلك
لا يصح برأي الولي لان الصبي اهل الحكم ما دار بينهما اذا باشره
الولي بنفسه لانه اذا باع مال الصبي يملك الثمن ويملك العين
اذا اشتراه لها ويملك الاجرة اذا آجر عينا ثم هذا اي الصبي
اذا تصرف برأي الولي فيما تردد بينهما كالبالغ عند ابي حنيفة رحمه الله بطريق
ان احتمال الضرر في تصرفه يزول برأي الولي حتى صح اي تصرفه بغبن
فاحش من الاجانب ولا يملكه الولي وصح من الولي في رواية لما قلنا
انه يصير كالبالغ وفي اخرى لا لان الصبي في الملك اصيل وفي تمام
صفة الرأي اصيل من وجه لانه اصل الرأي باعتبار العقل دون
وصفه اذ ليس بكمال العقل فثبت شبهة النيابة من الولي فيصير
كان الولي بيع من نفسه مال الصبي بالغبن فاعتبر الشبهة في موضع
التهمة وهو ان يبيع من الاجانب حتى خلافا لهما فان مباشرته
عندهما كمباشرة الولي فلا يصح بالغبن الفاحش لا من الولي ولا من
الاجانب ثم العوارض لما ذكر الاهلية بنوعيها شرع فيما يعترض
عليها فيزيلها او احديهما او يوجب تغييرا في بعض احكامها وسمى
العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاهل وكاهل
من عرض له كذا اي ظهر وتبدى معنى كونها عوارض انها ليست

من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو اريد
بالعوارض الطارئة والحدوث بعد العدم يصح القصر الا على سبيل التغليب
فنقول نوعان احدهما سماوية ان لم يكن فيها للعبد اختيار واكتساب
وثانيهما مكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها او ترك ازالتها والسماوية
اكثر تغييرا واشد تاثيرا فقدمت اما النوع الاول فاصناف
منها الجنون وهو اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة
المدركة للعواقب بان لا يظهر اثارها وتتعطل افعالها
اما لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما لخروج مزاج الدماغ
عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما لاستيلاء الشيطان عليه
والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا
لا يصح ايمان المجنون لانتفاء ركنه وهو العقل وذلك لا يجوز
لانه عبارة عن ان يتم الفعل بركنه ويصدر عن اهله ويقع
في محله ثم لا يعتبر حكمه نظرا للصبي او المعتوه وايمان المجنون استقلالا لا يصح
لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد ابويه فانه يصح
لان الاعتقاد ليس ركنا ولا شرطا وبهذا يظهر الجواب عما يقال
ان غاية امر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه
لعدم صلاحيته لذلك فبفعل غيره اولى الا تبعا لابويه ووليه فاذا
اسلمت امرأته عرض الاسلام على وليه يعني لو اسلمت كتابية تحت
مجنون كتابي يعرض الاسلام على الولي فان اسلم صار المجنون مسلما
تبعا وبقي النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التاخير الى
الافاقة كما في الصغير الا انه استحسن لان للصغير حدا معلوما بخلاف

235

بخلاف المجنون ففي التاخير ضرر بالزوجة مع ما فيه من الفوت لقدرة المجنون
على الوطئ ويرتد المجنون تبعا لابويه فيما اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا
ولحقا معه بدار الحرب العياذ بالله وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل
العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه
في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن
او اسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار اهلا للايمان بتقرر ركنه
فلا ينعدم بالتبعية او بعروض الجنون والقياس ان يسقط الجنون
العبادات بالاطلاق لمنافاته القدرة التي بها يتمكن من اداء العبادات
على الوجه الذي اعتبره الشرع لكنه اي الجنون قيد بالامتداد استحسانا قالوا
الجنون اما ممتد او غيره وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنونا او طارئ
بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغيره ان كان طارئا
فليس بمسقط استحسانا وان كان اصليا فعند ابي س مسقط بناء للاسقاط
على الاصالة والامتداد وعند محمد رح ليس بمسقط بناء للاسقاط على
الامتداد فقط وذكر الاختلاف في اكثر الكتب على عكس ذلك وهو
اي الامتداد في الصلوة بالزيادة على يوم وليلة بساعة عند ابي ح
وابي س وعند محمد رح بصلوة يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب
الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب
الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة في الصلوة لانه وقت
جنس الصلوة ثم اشترطوا في الصلوة التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق
الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلوة فاشترط
تكرارها وذلك بان يصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت

اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد في سقوط
القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب
القضاء عند محمد لعدم تكرر جنس الصلوة حيث لم تصر الصلوات ستا
وعندهما لا يجب القضاء لتكرر الوقت بزيادة على اليوم والليلة يجب
الست تماما وان لم يزد جنس الواجبات والامتداد في الصوم باستغراق
الشهر حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب
اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ولم يشترطوا فيه
التكرار كما اشترطوا في الصلوة لانه من شرط المصير الى التاكيد ان لا يزيد
على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضي احد عشر شهرا فيصير التبع
اضعاف الاصل ولم يلزمنا زيادة المرتين في غسل اعضاء الوضوء
تاكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفرضية فلا يبطل
وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها كذا في التلويح اقول فيه بحث
لان السنة اذا لم تماثل الفرضية فالنفل اولى ان لا يماثلها فينبغي ان لا
يعتبر بصوم احد عشر شهرا وان كان اداؤه في بعض اوقاتها
كالصلوات الخمس وظيفة يوم وليلة ولهذا كان رمضان الى رمضان
كفارة لما بينهما فلما مضى الشهر دخل وقت وظيفة اخرى فكان
الجنس بتكرر وقته ويتاكد الكثرة به فلا حاجة الى تكرار الواجب
فكان هذا اشمل مما قال في الصلوة بما مر والامتداد في الزكوة
بالحول اي باستغراق الحول عند محمد رح وهو رواية عن ابي ح وابي س
رحمهما الله تعالى وهو الاصح لان الزكوة تدخل في حد التكرار بدخول السنة
الثانية وروى هشام عن ابي يوسف ان اكثر الحول قائم مقام الكل

مقام الكل تيسيرا تحقيقا في سقوط الوجوب ونصفه ملحق بالاقل و
يؤاخذ المجنون بضمان الافعال في الاموال كما اذا اتلف مال الانسان
لتحقق الفعل حسا وعصمة المحل شرعا والعذر لا ينافيهما مع ان المقصود
هو المال واداؤه يحتمل النيابة ولا يؤاخذ بضمان الاقوال فانها لا يعتد
بها بناء على الانتفاء تعقل المعاني فلا يصح اقاريره وعقوده وان اجازها
الولي ومنها الصغر وانما جعل من العوارض مع انه حالة اصلية فانه
ما بين الولادة والبلوغ لانه مناف للاهلية وليس لازما لماهية الانسان
وهو المعنى بالعارض على الاهلية كما مر ولانه خلق لحمل اعباء التكاليف
ولمعرفته تعالى فالاصل ان يخلق وافر العقل تام القدرة كامل القوى
والصغر حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض وهو اي الصغر
قبل التعقل عجز محض ومع هذا ليس كالجنون كما ذكر في التلويح
لوجوه الاول ان العرض في الجنون على وليه وفي الصبي على نفسه الثاني
انه يؤخر في الصبي الى ان يعقل ولا يؤخر في الجنون الثالث ان في الجنون
العارض الغير الممتد يجب قضاء العبادات بخلاف الصبي الغير العاقل
الرابع ان في الجنون الاصلي الغير الممتد روايتين متعاكسين عن
الامامين انه يقضي العبادات اولا لاخلاف في الصبي وبعده يصير
ضربا من اهلية الاداء مع عذر الصبا فلا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط
عن البالغ بناء على ذلك من الاهلية كنفس وجوب الايمان فانها لا يحتمل
السقوط بوجه على ما مر فاذا اداه اي الايمان كان فرضا واستغنى عن
الاعادة بعد البلوغ ويثاب عليه ايضا بل يسقط عنه ما يحتمل السقوط
عن البالغ بناء على عذر الصبا كوجوب اداء الايمان حيث يسقط

عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالاكراه مثلا وكذا العبادات والعقوبات
والاجزية والكفارات والمضار المحضة والغالبة والزام المعاملات
او حقوقها كما سبق فلا يقتل الصبي بالردة فانه لما لم يجب عليه
الاداء لم يعتبر بردته وكموجب القتل حيث سقط ايضا عنه لاحتمال
سقوطه عن البالغ بالعفو وباعذار كثيرة فلا يحرم الميراث به
اى لا يكون الصبي محروما عن الميراث بقتل مورثه لانه موجب القتل
وقد سقط ذلك بعذر الصبا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة
وفعل الصبي لا يصلح ان يكون سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية
في فعله وحرمانه عن الارث بالرق والكفر ليس لعهدة عليه بل
لمنافاتهما الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث
على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام وليا يرثني
واما الرقيق فلانه ليس اهلا للملك ويلي عليه اى يلي عليه
غيره لعجزه عن الاقامة بمصالحه ولا يلي على غيره لان العجز ثابتا في
الولاية وعليه يعرض الاسلام اذا اسلمت زوجته لا على الولي
كما في المجنون لصحة ادائه وان لم يجب لوجود العقل بخلاف المجنون
ومنها العته وهو اختلال العقل انا فانا لا التناول بحيث يختلط
كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة بكلام المجانين
فخرج الاغماء والجنون والسكر وهو بعد البلوغ كالصبا مع
فيما ذكر من الاحكام بلا خلاف الا في بعض منها فانه في الخطاب
بالعبادات عن المعتوه خلافا للامام ابي زيد فانه قال في
التقويم يجب عليه العبادات احتياطا ورده ابو اليسر بانه نوع

نوع جنون او لا وقوع له على الواجب وفي عرض الاسلام على
الاسلام على نفسه خلافا لمولانا حميد الدين الضرير فانه عنده كالمجنون
في عرض الاسلام على وليه اذ لا احد له مثله والحق للجمهور لصحة ادائه
وان لم يجب كالصبي العاقل فان قيل قد صرح في الجامع بان
المعتوه يعرض الاسلام على ابيه اجيب بانه اراد به المجنون مجازا
ومنها النسيان وهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل عما من
شانه الملاحظة في الجملة اعم من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها
اى وقت شاء ويسمى هذا ذهولا او يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها
الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء فاذا
اعتبر النسيان في طرف الحق فاظهارا خلافه مع التنبه له بادنى تنبه
سهو وبدونه خطأ كذا في التلويح ويسمى ذهولا وسهوا ايضا كما ينبغي
وهو اى النسيان ليس منافيا للوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل
ولا عذرا في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء و
بالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو اتلف مال انسان ناسيا يجب
عليه الضمان وكذا لا يكون عذرا في حقه تعالى ان قصر العبد اى وقع
العبد في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلوة حيث لم يتذكر
مع وجود المذكر وهو هيئة الصلوة فلا يكون عذرا والا اى وان لم
يقع فيه بتقصيره فعذر مطلقا اى سواء كان معه ما يكون داعيا الى
النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم لميل الطبيعة من الشوق
الى الاكل او لم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى
تركها لكن ليس هناك ما يذكر اخطارها بالبال واجرائها

على الناس فسلام الناسي في القعدة يجعل عذرا حتى لا يبطل صلاته اذ
لا تقصير من جهته فان النسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي
في القعدة فهي داعية الى السلام ومنها النوم وهو فتور طبيعي
غير اختياري يمنع العقل مع وجوده والحواس الظاهرة السليمة
عن العمل فخرج الاغماء والسكر والجنون وعند الاطباء سكون الحيوان
بسبب منع رطوبة معتدلة متبخرة في الدماغ الروح النفساني من
الجريان في الاعضاء وهو اي النوم لما كان عجزا عن حس النطق
او الباطنة لا تسكن فيه وعن الحركات الارادية او الطبيعية كالتنفس
ونحوه تقصد فيه يوجب تاخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه
لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولا يوجب تاخير نفس
الوجوب واسقاطها لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان
الاداء حقيقة بالانتباه او خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما
يسقط الوجوب بقوله عليه السلام من تام حيث يتحقق الحرج بكثرة
الواجبات وامتداد الازمنة والنوم ليس كذلك عادة واستدل
على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم يكن الصلوة واجبة لما امر بقضائها
ويبطل النوم الاختيار والارادة فلا تصح عباراته فيما يعتبر فيه
الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون
الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب فلم يعتبر
بيعه وشراؤه وطلاقه وعتقه وردته واسلامه لانعقادها بالارادة
والاختيار ولم يتعلق حكم بكلامه وقراءته وقهقهته في الصلوة

في الصلوة اذا تكلم في الصلوة نائما لا تفسد واذا قرأ لا تصح القراءة
واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ولما كان في القهقهة من
نحو معنى الكلام حتى كأنها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة
القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم وذكر في النوادر ان
قراءة النائم ينوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم
يفسد صلوته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في
حق الصلوة وذكر في المغني ان عامة المتأخرين على ان قهقهة
النائم في الصلوة تبطل الوضوء والصلوة جميعا اما الوضوء فبالنص
الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلوة فلان النائم فيها
بمنزلة المستيقظ وعند ابي حنيفة رح يفسد الوضوء دون الصلوة حتى
كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته لان فساد الصلوة بالقهقهة
مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم
بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل بالعكس ومنها الاغماء
وهو فتور غير طبيعي يزيل القوى ويعجز به ذو النهى عن استعمالها مع قيامها
حقيقة وهو وان كان كالنوم في ابطال عباراته لانه العجز عن
استعمال العقل لا يوجب عدمه فتبقى الاهلية ببقائه ولهذا كان النبي عليه السلام
غير معصوم عنه كما لم يعصم عن الامراض مع انه معصوم عن الجنون
لكنه فوق النوم واشد منه في فوت الاختيار والقدرة لان النوم
فترة طبيعية اصلية ويزيل اصل القدرة وان اوجب العجز عن استعمالها
ويمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فانه مزيل للقوى وان لم يزل
اصل العقل كازالة الجنون فيبطل العبارات لكونه كالنوم ويكون حدثا

في الاحوال كلها اي في القيام والقعود والركوع والسجود والاضطجاع
لكونه فوق النوم وهو ليس بحدث في بعض الاحوال اي لانه بذاته
لا يوجب استرخاء المفاصل ولندرته اي قلة وقوع الاغماء لا سيما
في الصلوة يمنع البناء يعني اذا انتقض الوضوء بالاغماء في الصلوة
لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا بخلاف ما انتقض الوضوء مضطجعا
من غير تعمد فانه يجوز ان يبني على صلوته لان النص بجواز البناء
انما ورد في الحدث الغالب الوقوع والقياس ان لا يسقط واجبا
من الواجب كالنوم لكنه يسقط ما فيه حرج استحسانا وهو في الصلوة
كالجنون فان حصل به الحرج بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة يسقط
كالجنون لا الصوم والزكوة فانه لا يسقطهما لانه نادر حدوثه
شهرا او سنة ومنها الرق وهو لغة الضعف وشرعا عجز عن تصرف
الاحرار حكمي بمعنى ان الشرع لم يجعله اهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة
والقضاء والولاية والامامة ونحو ذلك بقاء اي في حالة البقاء
فانه شرع في الاصل جزاء للكفر فهو حق الله تعالى ابتداء فان الكفار
لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في
عدم النظر في دلائل التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده
متذللين كالبهائم ثم صار حقا للعبيد بقاء بمعنى ان الشرع جعل
الرقيق ملكا نظرا الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا
وان اسلم وكان من المتقين وهو اي الرق لا يتجزى ثبوتا وزوالا
بان يصير الحر بعضه رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة
القهر وهما لا يتجزيان ولان مجهول النسب المقر برق نصفه رقيق

رقيق كله في الحدود والارث والنكاح وتوابعه وكذا الشهادة
حيث لم يجعلا كحر ولا تكلم بها كتكلم كامرأتين ولا بعد فيه فانه امر
اعتباري ولا حجر في الاعتبارات فلا يرد ان التكلم لا يتصور من النصف
لان رد الشهادة يجوز ان يكون لاشتراطها بحرية الكل فانه ايضا لا اثبات
التجزي بل لا يستدل به في الحقيقة على تحقق الاعتباري وايضا الشرع
لم يعتبر انقسامه اجماعا والدليل لا التبع والاتباع فاتما عليه فاي توجيه
لما في التلويح ان الاثم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل التجزي فيجوز
ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويجعل العبد لنفسه في البعض
الاخر شرعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي
كالعتق فانه قوة حكمية يصير به المرء اهلا للمالكية والولايات ولا معنى
لتجزيها وكذا الاعتاق عندهما القائلين بعدم تجزي العتق اختلفوا في
تجزي الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الى عدم تجزيه بمعنى
ان اعتاق البعض اعتاق للكل لانه ملزوم العتق والعتق مطاوعه
وهو ليس بمتجز اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق
بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة فيعتق
البعض عندهما حر مديون يجري عليه احكام الاحرار وذهب الامام
رحمه الله الى تجزيه لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه
وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجز فكذا ازالته كما اذا باع
نصف العبد ثم زوال ملك الكل يستلزم العتق وزوال الرق لان الملك
لازم للرق لانه انما يثبت جزاء للكفر وانما يبقى بعد الاسلام بقاء لحق
ملك المولى وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واما زوال ملك البعض

فلا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك
من غير نقله الى مالك آخر بغير ايجاد بعض علة لثبوت العتق وهو لا يوجب
العتق كالتقدير لا يسقط ما بقي شيء من المسكة فان قيل ملك
كل الرقيق حق الله تعالى وليس للعبد ازالته اجيب بان العبد انما
لا يقدر على ازالته قصدا او اصالة لا ضمنا وتبعا وحقه تعالى وان كان
اصلا في ابتداء الرق جزاء للكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية
والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد
قصدا واصالة ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شيء
يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فمعتق البعض عنده كالمكاتب في الاحكام
لكن المكاتب يرتد الى الرق بالعجز لان الكتابة عقد يحتمل الفسخ بخلاف
هذا لانه بسبب ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ وهو اي
الرق ينافي مالكية المال حتى لا يملك الرقيق شيئا من المال وان ملكه
المولى لانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا للتنافي اذ سمي العجز والقدرة
من جهة واحدة قيد بالمال لعدم تنافي بين المملوكية متعة والمالكية
مالا وبالعكس فالرقيق ولو مدبرا او مكاتبا لا يملك شيئا من احكام
ملك المال ولو باذن المولى وينافي مالكية منافع نفسه لانها للمولى
كنفسه الا ما استثني من القرب البدنية المحضة كالصلاة والصوم
فرع على الاول بقوله فلا يملكه الرقيق مكاتبا او غيره التسري
لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص التسري بالذكر
لان فيه مظنة ملك المتعة كالنكاح فاذا لم يملكه فلان
لا يملك المال اولى وفرع على الثاني بقوله ولا يصح حجه حتى

حتى لو حج فعتق ثم استطاع وجب عليه الحج ولم يكف الاول
لكون منافعه للمولى كما سبق فلا قدرة له مالا وبدنا بخلاف الفقير
اذ منافعه له فاصل القدرة حاصل له واشتراط الزاد والراحلة
لوجوبه لا للصحة اداء اذ هو لدفع الحرج تيسيرا كذا قالوا اقول
هذا مستقيم في الرقيق الكامل واما في المكاتب فلا لما صرح صاحب
الهداية وغيره بان المولى كالاجنبي في حق اكسابه ونفسه ويمكن
ان يقال كون المولى كذلك امر حكمي صير اليه ضرورة التوسل الى المقـ
بالكتابة وهو الوصول الى البدل من جانبه والى الحرية من جانب
المكاتب بناء عليه اي على الوصول المذكور صرح به ايضا في الهداية
وغيره وبقوله ايضا ولا يكون جهاده لما سبق ان الرق ينافي مالكية
منافع البدن الا ما استثني من القرب فلا يحل له القتال بدون اذن
المولى واذا قاتل باذنه او بدونه فلا يستحق السهم الكامل بل يرضخ
له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث
انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك فلا يسهم لهم بخلاف تنفيل الامام
فان استحقاق السلب انما هو بالقتل اولا بايجاب من الامام والعبد
يساوي والحر في ذلك ولا ينافي مالكية غيره اي غير المال اذ ليس
مملوكا من جهته كاليد والنكاح والحيوة والدم فرع على الاول بقوله
فالماذون من الارقاء يتصرف لنفسه باهلية خلافا للشافعي فانه عنده
كالوكيل وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن للعبد في نوع من التجارة
فعندنا يعم اذنه سائر الانواع وعنده يختص بما اذنه فيه كما في الوكالة
لان العبد لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه وهو اليد ولنا

ان المقتضي موجود والمانع منتف اما الاول فلانه اهل للتكلم
والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته والى طريقة اليد واحق
فلان المانع لزوم كونه مالكا للمال وهو ههنا منتف لان اليد ليست بمال
والجواب عما قال ان المقصود والاصل من التصرفات ملك اليد وهو
حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب
عدم اهليته للحق وانما يلزم ذلك لو انحصر الوسيلة في ذلك وهو ممنوع
ومن فروع الثلاثة قوله وينعقد نكاحه اي اذا نكح العبد بدون
اذن مولاه ينعقد نكاحه ويتوقف نفاذه على اذنه لدفع ضرر تعلق
المهر بماليته وصح حجره عليه لتحصينه من الزنا فانه هلاك معنى لا لانه
المالك ومن الثالث بقوله ولا يملك المولى قتله واتلاف حيوته لانه مالك
لها فلا يملكها المولى ومن الرابع بقوله ويصح اقراره بالحدود والقصاص
فيقام عليه كل منهما والسرقة المستهلكة مأذونا ومحجورا اذ ليس
فيها الا القطع وبالقائمة مأذونا لان اقراره يعمل في النفس والمال
اما المحجور فيصح عند الامام في القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا
وعند ابي يوسف يصح في القطع فقط وينافي الرق لكونه مبنيا عن العجز
والذلة كمال الحال في اهلية الكرامات فانه يورث القدرة القوية فيهما
تنافي الدنيوية اي الموضوعة للبشر في الدنيا احترز به عن الكرامات
الاخروية فان العبد كالحر فيها لان اهليتها بالاسلام والتقوى وهما في
ذلك سواء الا الذمة فانها من كرامات البشر اذ بها يصير اهلا لتوجه الخطاب
وبها امتاز من البهائم وهي هاهنا ضعيفة لانه من انه صار مالا بالرق كانه
لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف لا بد ان يكون له ذمة فيثبت

فيثبت اصل الذمة ضعيفة فتضعف ذمته عن تحمل الدين بنفسها
حتى لا يمكن المطالبة به بلا انضمام مالية الكسب بان لم يوجد في يده مال
من كسبه وبلا انضمام مالية الرقبة اليها اي الذمة لا بمعنى ان يستسعى
لانه اذا لم يمكن بيعه كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند الامام
بل ان يصرف كسبه اولا الى الدين فان لم يف او لم يوجد كسب بيع رقبته
ان امكن لكن في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك مطلقا ودين
التجارة في المأذون الان محجورا وللمولى الفداء ولا يباع المحجور فيما اقر به
وكذبه المولى او تزوج بلا اذنه ودخل بها حتى وجب العقر بل يؤخر الى
عتقه وكالحل فانه استفراش الحرائر والسكنى والازدواج والمحبة
وتحصين والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة
ولذا اختص رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بالزيادة على الاربع حتى
روي عدم الانحصار في التسع وهو في الرقيق عبدا كان او امة ضعيف
حتى يتنصف بتنصيف محله في حق العبد فلا ينكح العبد من النساء
للقائم الا اثنتين حرتين او امتين وتتنصف باعتبار الاحوال
في الاماء حتى لا تنكح الامة على البناء للمفعول على الحرة فان نكاح الامة
يجوز متقدما على الحرة لا متأخرا او لما تعذر التنصيف والمقارنة
غلب الحرمة ومن فروعه عطف على الحل فانه في فروع الحل تتنصف
بتنصف الحل في الرقيق من العدة والطلاق فانهما يتنصفان
يتنصفان لكن الواحدة لا تتجزى فتكامل احتياطا لجانب الوجود
وذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحل ولكن عدد الطلاق
لانه عم المملوكية وعدد الانكحة لانه عم المالكية اعتبر الطلاق

بالنساء اعتبار النكاح بالرجال اجماعا فان النكاح لهم عليهن فاعتبر
بهم والطلاق الذي يرفعه لهن فاعتبر بهن تحقيقا للمقابلة وكذا
القسم حتى كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان لانه نعمة مبنية
على الحل فيتنصف وكمال المالكية فانها ايضا من تلك الكرامات وهي في الرقيق
ناقصة لانه يملك المال يدا لا رقبة وان ملك النكاح فينتقص ديته
عن دية الحر بما اعتبر في السرقة والمهر وهو عشرة دراهم كما في المراة
فان ديتها نصف دية الرجل اعلم ان العبد اذا قتل خطأ وجب على عاقلة
القاتل قيمته عندهما قلت او كثرت لا تزاد على عشرة الاف درهم الا عشرة
بل ينقص منها ما اعتبره الشرع في اقل ما استولى به على الحرة استمتاعا
وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي بمنزلة البدن وهو عشرة دراهم
وان كان قيمته عشرين الفا كنقصان ملك العبد حيث يملك التصرف في المال
يدا لا ملكا فلا بد من ان ينقص بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية
الرجل بسبب الانوثة التي توجب نقصا نافي المالكية لان الانوثة
ينقص احد نوعي المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح ولا
ولا يعدمها لان العبد في مالكية النكاح كالحر ومالكية المال لم تزل
عنه بالكلية فانها تثبت بامرين ملك الرقبة وملك التصرف واقويهما
الثاني لانه الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به
وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا لملك الرقبة فهو
للتصرف في المال الذي هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه
مع صفة الرق اهل للحاجة فيبقى اهلا لقضائها وادنى طرق
قضاء الحاجة ملك اليد فوجب القول بنقصان ديته لا بالتنصيف

لا بالتنصيف وبالانوثة ينعدم احد ضربي المالكية وهو مالكية النكاح
فوجب تنصيف ديتها وبتنصيف النعمة يتنصف النقمة اي العذاب
يعني ان نحو الذمة والحل وغيرهما من الكرامات نعمة فلما تنصف اكثرها
تنصف النقمة بالجناية على مولى النعمة لان الغرم بالغنم فيتنصف
الحدود فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب اذا امكن
التنصيف كالجلد يجب عليه نصف ما يجب على الحر والا اي وان لم يمكن
التنصيف يكمل الحد كقطع اليد والرق ينافي الولايات كلها كولاية
الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها لانها تنبئ عن القدرة
الحكمية اذ هي تنفيذ القول على الغير شاء او ابى فينافيه الرق المنبئ
عن كمال العجز ثم الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم تتعدى منه
الى غيره فلا يصح امان العبد المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء
باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا
واما امان المأذون فليس من باب الولاية باعتبار انه بواسطة
الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى انه من حيث انه
مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر
الاكساب فاذا امن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الرضخ فيصح
في حقه اولا ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة
لا تتجزى في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته
بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة
وليس هذا من الولاية فان قيل المحجور ايضا يستحق الرضخ
فينبغي ان يصح امانه كما ذهب اليه محمد والشافعي رحمهما الله

اجيب بان الامان من الجهاد اذ الجهاد المقصود اعلاء كلمة الله تعالى
وذلك يحصل تارة بالقتال والاخرى بالامان والعبد المحجور لا يملك
القتال وكذا ما هو من توابعه والرق ايضا ينافي ضمان ما ليس بمال
اى لا يجب على العبد الضمان بمقابلة ما ليس بمال لان ضمانه صلة والعبد
ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة الزوجات والمحارم لان الصلة
كالهبة فلا تجب الدية في جناية خطأ لانها صلة في حق الجاني اذ
ليس في مقابلة المال والمنافع ولذا لم تملك الا بالقبض ولم تجب
فيها الزكوة الا بحول بعد القبض ولا يصح الكفالة بها بخلاف
بدل المال المتلف وعوض في حق المجني عليه اذا كانت الجناية
غير القتل والورثة اذا كانت القتل لان الدم لا يهدر ولا عاقلة
له وما لم تجب عليه لم تتحمله العاقلة فاقام الشرع رقبته مقام الارش
فلم تجب الدية بل وجب دفع جزاء الجناية فاما اذا مات العبد لا تجب
على المولى شيء الا ان يختار المولى الفداء فيعود الى الاصل وهو
الارش حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا تجب الدفع
عند الامام وعندهما يعود كالحوالة حتى يعود حق ولي الجناية
في الدفع وهو اى الرقيق معصوم الدم بمعنى انه حرم التعرض له
بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة اما مؤثمة توجب
الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام حتى لو وقع
في دار الحرب اوجب اثما فقط واما مقومة توجب مع الاثم
القصاص او الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد كالحر
في الامرين فيساوي في العصمتين فيقتل الحر به اى قصاصا

قصاصا لان مبنى القصاص على العصمتين والمالية لا تخل بهما ومنها
الحيض وهو لغة الدم الخارج من القبل وشرعا دم ينفضه رحم بالغة
لا داء بها فخرج بها الاستحاضة وما تراه بنت تسع سنين والنفاس
الدم الخارج من الرحم عقيب الولادة فخرج الاستحاضة والحيض ودم
ما بين ولادتين بطن واحد على مذهب البعض وانما جعلهما احدى
العوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما لا يعدمان الاهلية اى
اهلية الوجوب واهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن
الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلوة على وفق
القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وكذا للصوم على خلاف
القياس لتأديه مع الحدث والنجاسة وللحرج اى لما كان في قضاء
الصلوات حرج لدخولها في حد الكثرة سقط وجوبها حتى لم يجب
قضاؤها اى الصلوة دونه اى الصوم اذ لا حرج في قضائه لان
الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب
الاداء ولزم القضاء بخلاف الصلوة ومنها المرض المراد به
غير ما سبق من الجنون والاغماء وهو لا ينافي الاهلية اى اهلية
الحكم سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة او من حقوق
العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبيد و اهلية
العبارة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض
وطلاقه واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبارة لكنه اى المريض
يوجب العجز فشرعت العبادات معه بقدر المكنة كلما ازداد
قوة ازدادت نقصا كما تبين في الصلوة والصوم كان

ينبغي ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه
اذا ظهر انه سبب موت هو علة للخلافة وهي خلافة الوارث
والغريم في المال فكان المرض سبب تعلق حق الوارث والغريم
لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة
تزول بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولاً
بالدين فيخلفه الغريم في المال فيوجب المرض الحجر على المريض اذا
اتصل المرض بالموت حال كونه الحجر مستندا الى اوله اي اول المرض
فان الموجب للحجر مرض هو سبب الموت وهو المرض عن اصله لانه
يحصل بضعف القوى مترادف الآلام ولا يظهر ذلك الا باتصاله
بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض لان الحكم
يستند الى اول السبب بقدر ما يصان به متعلق بالحجر اي في مقدار
ما يقع به صيانة حقهما اي حق الوارث والغريم وهو مقدار
الثلثين في حق الوارث والكل في حق الغريم ان استغرق الدين
ومقدار الدين ان لم يستغرق فقط اي لم يوجب الحجر فيما لا يتعلق
به حق الوارث والغريم مثل ما زاد على الدين او على ثلثي المال وفي
ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر
المثل لبقاء النسل لانه كبقائه ولما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يصير
ام لا لم يثبت الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فكل تصرف واقع
من المريض يحتمل الفسخ كالهبة وبيع المحاباة يصح في الحال لكن
التصرف صدر من اهله ووقع في محله عن ولاية شرعية والمانع متردد
فلا يحكم له ثم ينقض ذلك التصرف ان احتيج اليه اي الى نقضه وكل ما

وكل ما لا يحتمله اي الفسخ يصير كالمعلق بالموت حيث لا يقبل النقض
كالاعتاق اذا وقع على وارث او على غريم فان كان على الميت دين
مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين فيجب السعاية
فيهما لانه حق الوارث بخلافه اي الاعتاق من الراهن حيث ينفذ
لان حق المرتهن في ملك اليد لا في ملك الرقبة وحق الوارث والغريم
في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبتني على الثاني لا الاول والقياس ان لا يملك
المريض الصلة وهي تمليك مال بغير عوض مالي كالهبة والصدقة وان لا
يملك اداء حق الله تعالى المالي كالزكوة وصدقة الفطر وان لا يملك
الوصية بها اي بالصلة واداء حقه تعالى المالي لوجود سبب الحجر عن التبرع
وهذه الاشياء تبرعات ولكنها استحسنا بها اي بتلك الصلة فانها من الثلث
نظرا له ابتداء ليتدارك بعض ما قصر في صحته قال النبي عليه السلام ان الله تعالى
تصدق عليكم بثلث اموالكم في اخر اعماركم زيادة على اعمالكم فضعوه
حيث شئتم ولما ابطلها اي الوصية ان وقع للوارث شرع الله تعالى
اولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت
الآية ثم نسخ هذه الآية وتولاها اي انتصب لبيانها حيث قال يوصيكم
الله في اولادكم الآية قال عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق
حقه الا لا وصية لوارث بطلت اي الوصية للوارث صورة بان
يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة اولا وقالا يصح
اذا كان بمثلها اذ ليس فيه ابطال شيء مما تعلق به حق الوارث وهو
المالكية المالية كما اذا باع من الاجنبي وله انه آثر بعض ورثته بعين
من اعيان ماله فيكون ذلك منه ايصاء صورة اذ للناس منافع

في صورة الاشتراء ليست لهم في معانيها وان لم يكن ايضا منجزا لكونه
مقابلا بالعوض ومعنى بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية معنى
لانه سلم له المالية من غير عوض وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة
وشبهة بان باع الجيد من الاموال الربوية بردي من جنسه لم يجز لتعلق
الجودة في حقهم لا في العدل وعن خلاف الجنس الى الجنس تهمة
شبهة الوصية بالجودة وشبهة الحرام حرام واعترض بان تعلق حق الورثة
في الثلثين لا الكل فلم لا يجوز وصية للوارث من الثلث والجواب
ان قوله عليه السلام الا لا وصية لوارث نفي لجنس الوصية فيقتضي
ان لا يبقى وصية معتبرة في حقه اصلا ولان تخصيص الوارث
بالذكر يدل على ذلك لانه وغيره في ما وراء الثلث سواء ومنها الموت
وهو عجز خالص ليس فيه جهة القدرة كما في الرق والمرض والصغر
ويتعلق به احكام الدنيا واحكام الآخرة والثانية فانواع اربعة
الاول ما يجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله او نفسه او عرضه
الثاني ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث
ما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات الرابع
ما يلقاه من الآلام والفضائح بسبب المعاصي وارتكاب القبائح
وكان للموت حكم الحيوة في احكام الآخرة وهي الاحكام الاربعة
المذكورة لان القبر للميت بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم
والمهد للطفل بالنسبة الى حيوة الدنيا من حيث ان الميت
وضع فيه للخروج والحيوة بعد الفناء فكان له فيه حكم الاحياء
فيما يرجع الى احكام الآخرة كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع

فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى تصح له الوصية ويوقف له الميراث واما
الاحكام فاربعة ايضا قدم الثانية لقلتها الاول ما هو من باب
التكليف كالصوم والصلوة والزكوة وغيرها من العبادات
والموت يسقط من الدنيوية ما هو من قبيل التكليف لان الغرض
الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقد فات ذلك بالموت الا الاثم
فانه يبقى عليه لانه من احكام الآخرة وقد سبق انه فيها ملحق بالاحياء والثاني
ما شرع عليه لحاجة غيره وهو ينقسم الى ثلثة اقسام الاول الصلة كالزكوة
وصدقة الفطر ونفقة المحارم الثاني الدين المتعلق بالذمة
والاجل فيه الثالث حق متعلق بالعين كالوديعة والمغصوب والموت
يسقط ما شرع عليه لحاجة غيره الصلة لان ضعف الذمة بالموت
فوق ضعفها بالرق والرق ينافي وجوب الصلات فالموت اولى الا
ان يوصي فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه في ثلث ماله ويسقط
ايضا ما ينافي الذمة فانه لا يبقى بمجرد ذمته المقدرة لانها ضعفت
بالموت فلا تحتمل الدين بنفسها الا ان ينضم اليها ما يؤكد الذمة مال يؤدى منه
او كفيل يؤكد به الذمم وح يبقى ذمته كالمحققة فيبقى الدين حتى
اذا انتفيا انتفى الدين ولهذا قال الامام الكفالة بالدين
عن المفلس لا يصح اذا لم يخلف كفيلا بخلاف العبد المحجور حيث يصح الكفالة
بما اقر به ويؤخذ به في الحال لان ذمته في نفسه كاملة لحيوته وكلفته
وانما ضمت المالية اليها في حق المولى حتى يباع رقبته بالدين
نظرا للغرماء والثالث يسقط حقا متعلقا بالعين كالوديعة والمغصوب
لان فعله فيه غير مقصود وانما المقصود في حقوق العباد سلامة العين

لحقه وابه المطلوب به ان ياخذه بنفسه بخلاف العبادات والثالث
ما شرع له لحاجة نفسه والموت لا يسقط ما شرع له لحاجته لانه مخلوق
محتاج والموت عجز فلا ينافي الحاجة فيبقى ما تنقضي به تلك الحاجة بحكم ملكه
ولذا قدم جهازه على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها اليها كما ان
لباسه حال حيوته مقدم على ديونه وهذا التقديم اذا لم يكن حق الغير
متعلقا بالعين اما اذا تعلق كالمرهون فصاحب الحق اولى بالعين من
صرفها الى التجهيز ثم يقدم ديونه على وصاياه لانه اهم من الوصية
لان الدين حائل بينه وبين ربه ثم يقدم وصاياه من ثلثه اي
ينفذ وصاياه من ثلث ماله قبل ان يقسم ماله بين الورثة
لان الشارع قطع حق الوارث في الثلث لحاجته الى تدارك ما فرط فيه
حال حيوته وهذه الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه في المال
كيف وقد نص الله تعالى على ذلك بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين
ثم يورث ويقسم ماله بين الورثة بطريق الخلافة لان الوارث
اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه بماله كانتفاعه بنفسه حتى لو احياه
الله تعالى فما وجده في يد ورثته من ماله بعينه اخذه لان الوارث
خلف عنه في الملك فاذا وجد الاصل بطل حكم الخلف ولكن انما يعود
الملك بقضاء او رضاء بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه
او اتلفه لانه ازال او اتلف مال نفسه لانه صار له بالوراثة وبخلاف
امهات اولاده ومدبريه لانهم عتقوا بالوجوب والموت والعتق بعد
وقوعه لا ينفسخ كما في النكاح نظرا له متعلق بالجميع ثبت هذه الحقوق
على الترتيب المذكور نظرا له لان النفع في الكل راجع اليه كما بينا ولذا

ولذا ايضا تبقى الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف لان المولى محتاج اليه لانها
اعتاق معنى وبه يحصل الخلاص من العقاب قال عليه السلام من اعتق رقبة مؤمنة
اعتق الله تعالى بكل عضو منها عضوا منه من النار وكذا يبقى الكتابة بعد موت
المكاتب عن وفاء اي مال يفي ببدل الكتابة لحاجة المكاتب الى ابقائها
لانه ينال بذلك شرف الحرية ويعتق اولاده ولا يتأذى في قبره بتأذي ولده
بتعيير الناس اياه برق ابيه قال عليه السلام يؤذى الميت في قبره بما يؤذيه
في اهله ولذا قلنا ايضا تغسل المرأة زوجها في العدة لان الزوج
مالك لها فيبقى ملكه فيها الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة حال
الموت وهو الغسل بلا عكس حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها اذا ماتت
لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت فان قيل المملوكية سمة العجز
فاذا نفاها الموت فلان ينفي المالكية وهي سمة القدرة فاولى واجيب
بان الملك في المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا لقضاء حاجة المملوك
فيبقى المالكية ما بقي الحاجة الى اثباتها لانها لم تشرع لحاجة المملوك فلو بقيت
لصارت له والرابع ما لا يصلح لقضاء حاجة الميت واليه اشار بقوله
واما ما لا يصلح لحاجته فكالقصاص فانه شرع للتشفي الصدر ودرك
الثار والميت غير محتاج اليه وانه لا يصلح لقضاء حوائجه من قضاء ديونه
وتنفيذ وصاياه فيجب القصاص للورثة ابتداء لان الميت لما خرج
عند ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولي القائم
مقامه يؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا
جعل ثبوت القصاص للولي ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه
في القصاص ولذا صح عفوه حال حيوة المورث لا كما لو ابرأ الوارث

بحرم المورث عن الدين حال حيوته ولان الغرض من شرعه لما كان درك
الثار وان يسلم حيوة الاولياء والعشاير اذ لو لم يقتل القاتل يقصد
قتلهم وذلك يرجع اليهم كان القصاص حقهم ابتداء فان قيل فينبغي
ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل وعطا لبتهم وليس كذلك
اذ لو عفى احدهم او استوفاه بطل اصلا ولا يضمن للباقين شيئا قلت
القصاص لكونه جزاء قتل واحدٍ واحدٌ لا يتجزى اذ لا يمكن ازالة الحيوة
عن بعض المحل دون البعض فيثبت في حق كل واحد كملاً كولاية الانكاح
للاخوة فاذا استوفى احدهم او عفى لا يضمن شيئا للباقي لانه تصرف
في خالص حقه ولذا كان للامام للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير
لانه تصرف في خالص حقه لا في حق الصغير وانما لا يملك الكبير
فيهم كبير غائب لاحتمال العفو من الغائب ورجحان جهة وجود العفو
لانه مندوب والعفو هنا معدوم ولا عبرة بتوهمه بعد البلوغ
لان فيه ابطال حق ثابت للكبير بالاحتمال فصح عفوهم قبل موته
لان القصاص لهم ابتداء ولم يورث القصاص ايضا عنده
اي لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء لهم
حتى لم ينتصب البعض اي بعض الورثة خصما عن البعض الاخر
فلو ان الحاضر لو اقام بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب
كلف ان يعيد البينة ولا يقضي لهما بالقصاص قبل اعادة البينة
لانه يثبت لهما ابتداء وكل منهما في حق القصاص كانه منفرد به
وليس الثبوت في حق احدهما ثبوتا في الاخر بخلاف ما يكون موروثا
كالمال واما عندهما فموروث لانه خلفه وهو المال موروث اجماعا

247

اجماعا وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص
حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا
انقلبت الا بالصلح او بالعفو عن البعض والمال يصلح لحوايج الميت
من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة
فصار الموجب كانه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي
يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوايج الميت لورثته خلافةً لا اصالةً
كذا قالوا اقول فيه بحث اذ قد سبق في مباحث القضاء ان المال ليس
بمثل معقول للقصاص وان سبب الاصل انما يوجب الخلف اذا كان
الخلف مثلاً معقولاً للاصل واما اذا كان غير معقول فيجب بالسبب
الجديد بلا خلاف فكيف يستقيم قولهم ههنا الخلف انما يجب بالسبب
الذي يجب به الاصل فليتامل الا اذا انقلب القصاص مالا اما بالصلح
او بعفو بعض الورثة او بشبهة فحين يثبت للمقتول ابتداء ثم ينتقل
منه الى ورثته بطريق الخلافة عنه حتى يقضي منه ديونه وينفذ
وصاياه لان الاصل في القصاص ايضا انه يجب للميت لانه واجب
بمقابلة تفويت دمه حيوته الا انا اثبتناه للورثة ابتداء لمانع
وهو انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته وفي الخلف عدم
هذا المانع فجعل موروثا ففارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما
وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حاجة الميت ولا يثبت مع الشبهة
والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل
عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية
لاختلاف حالهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث

لكن السبب انعقد له استدراك عن قوله فيجب للورثة ابتداء يعني ان
القصاص وجب للورثة ابتداء لكن سببه انعقد للميت لانه المتلف
حيوته وكان ينتفع بها للورثة ابتداء اكثر من انتفاع اوليائه بها
فصح بهذا الاعتبار عفوه اي المجروح ايضا لان العفو مندوب اليه
فيجب تصحيحه بقدر الامكان واما النوع الثاني يعني العوارض
المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر
او بالتقاعد عن المزيل كالجهل فاصناف ايضا كالاول منها ما يكون
من المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل ومنها ما يكون
من غيره عليه كالاكراه فمن الاول الجهل وهو عدم العلم عما من شانه
فان كان مع اعتقاد النقيض فمركب والا فبسيط وهو بحث هذا
المقام اربعة اقسام بتع الاول بقوله اما جهل لا يصلح عذرا كجهل
الكافر بالله تعالى ووحدانيته تعالى وصفات كماله ونبوة محمد صلى الله تعالى
عليه وسلم فانه مكابرة محضة وعناد بحت لوضوح البراهين القطعية
واورد بان الكافر المكابر قد يعرف الحق كما قال تعالى الذين آتيناهم
الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وانما ينكره جحودا واستكبارا
كما قال تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا
ومثل هذا لا يكون جهلا واجيب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق
المفسر بالاذعان والقبول ورده بعض الافاضل بان الاذعان
حاصل فيما ذكر لانه قلبي واجاب عن الايراد بان ترك الاقرار فيما يعرفه
ويجحده جهل ظاهرا اقول فيه بحث لان ترك الاقرار كالاقرار ليس
كما ان الجهل كالعلم جبلة فكيف يستقيم جعله كالاقرار من قبيل الجهل

من قبيل الجهل بل الجواب اما تخصيص المثال بجاهل كافر هو
جاهل غير معاند واما بتعميم الجهل للمعاند وجعل تسمية فعله
جهلا من قبيل تسمية المسبب باسم السبب فانه يتركهم الاقرار
واظهارهم الانكار سببا عن جهلهم بوجه ما لعاقبة من ترك
العمل بموجب علم يفيده البراهين القطعية فتدبر فديانته
اي اعتقاد الكافر في حكم لا يقبل التبديل كعبادة الاوثان
مثلا باطلة حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بوجه وفيما اي ديانته
في حكم يقبله اي التبديل دافعة للتعرض له لقوله عليه الصلوة
والسلام اتركوهم وما يدينون ودافعة للخطاب اي دليل
الشرع في حكم الدنيا لا تخفيفا لهم بل استدراجا ومكرا او زيادة
لاثمهم وعذابهم لان الخطاب لا يتناولهم فيها كما ان الطبيب
يعرض من مداواة العليل عند الياس فيثبت بناء على ما ذكر
من دفع الخطاب تقوم الخمر والضمان بالاتلاف فيها وجواز
بيعها ونحوها اي نحو المذكورات كهبة الخمر والوصية و
والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير وصح
لهم نكاح المحارم فيما بينهم ان تدينوا به اي اعتقدوا جواز
النكاح فيثبت الاحصان حتى ان وطئ في ذلك النكاح
ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان
القذف فاذا صح هذا النكاح لا يكون الوطئ زنا فيحد قا
قاذفه ويجب النفقة بذلك النكاح ايضا للصحة بذلك المعنى
ولا يفسخ ذلك النكاح ما دام الزوجين كافرين الذ

الا بما اتفقتهما الامر الى القاطعة وطلب حكم الاسلام الا بما وافقه احدهما
فقط اعلم ان المراد بمعتقدهم ليس ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد
واحد منهم جواز السرقة او القتل بغير سبب فانه لا يكون دافعا للتعرض
بل المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشايع الذي يعتمد على شرع
في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته
لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شرع
آدم عليه الصلوة والسلام ولم يثبت كونه سببا للارث في دينه
فلا يثبت سببا له في اعتقادهم وديانتهم لا عبرة لديانة الذمي
في حكم اذا لم يعتمد على شرع وانما الربوا فقد نهوا عنه جواب اشكال
يرد على قولهم ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا
على ديانتهم في باب الربوا ايضا فاجاب بوجهين الاول ان ذلك
ليس بديانة لهم بل هو فسق في ديانتهم قال تعالى واخذهم الربوا
وقد نهوا عنه والثاني انهم الربوا كالمستحلين الزنا مع كونه محظورا
في الاديان كلها واشار الى الثاني بقوله او مستثنى عن العهد
يعني ان الربوا مستثنى عن عهودهم قال عليه الصلوة والسلام الا من
اربى فليس بيننا وبينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم
في حقه ويبين الثاني بقوله واما جهل لكنه اي لا يصلح عذرا
لكنه اي هذا الجهل دونه اي ادنى من الاول ولا مثله الاول
كجهل ذي الهوى الفلاسفة والمعتزلة في صفات الله تعالى اي بصحة
اطلاقها عليه وبزيادتها على الذات والخلاف في زيادة الصفات
الحقيقية القائمة بذاته تعالى كالعلم بمعنى الحاصل بالمصدر وهو الذي

وهو الذي يقال له بالفارسية دانش وهو الاثر الحاصل في العاقلية
المحركة في المحسوسة واما العلم بالمعنى المصدري الذي يقال بالفارسية
دانستن فثبوته متفق عليه وموضع تحقيقه علم الكلام واحكام الآخرة
اي كجهل ذي الهوى بالاحكام المتعلقة بالآخرة كجهل المعتزلة بعذاب
القبر على ما هو المشهور منهم لكن الزاهدي صرح بالاتفاق فيه
وبالرؤية والشفاعة لاهل الكبائر وعفو ما دون الكفر وعدم
خلود الفساق عن النار فان جميع ذلك مخالف للدليل الواضح
من الكتاب والسنة والمعقول وموضع استيفائه الكلام ولهذا
لم يكن هذا الجهل عذرا لكنه لانه ناش من التاويل للادلة كان دون
جهل الكافر ولما انتحل الاسلام لزمنا المناظرة معه والالزام
فلا يترك على ديانته فيلزمه جميع الشرع والمثال الثاني جهل الباغي
وهو الخارج على طاعة الامام بتاويل فاسد وشبهة طارية
فيضمن بالاتلاف نفس العادل او ماله لبقاء ولاية الالزام عليه
لاسلامه الا اذا كان له اي الباغي منعة اي شوكة وتظاهر حتى
فيسقط الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتاويله الفاسد
ولا يؤخذ بضمان ما اتلف منهما لكن يسترد ما كان في يده لانه لا يملكه
قالوا المراد انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينه وبينهم لكنهم لا يجبرون
على ذلك في الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة
حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر في حق
الشرع ولا تسقط حقوقه ويجب علينا محاربتهم لقوله تعالى
فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله ولانه البغي معصية ومنكر

ومنكر ونهي المنكر فرض وذلك بنهيهما بالقتال وقيل انما تجب اذا اجتمعوا
وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع والعبارة لا تخلوا
عن الاشارة اليه فتامل وتجب علينا ايضا قتل اسيرهم اي
من اسر منهم على ان الاضافة بمعنى من وكذا حال قوله
وجرحهم وانما وجب هذا دفعا لشرهم بلا سقوط الارث
من الطرفين اي العادل اذا قتل الباغي المورث له لا يحرم
العادل من ارثه فان الاسلام جامع والقتل حق وكذا العكس
لكن لو ادعى الباغي الحقية بان قال كنت على الحق وانا
الآن على الحق كان الاسلام ايضا جامع والقتل حق ولو
في زعمه حتى لو لم يقل ذلك يحرم بالاتفاق وقال ابو يوسف
لا يرثه بحال لان اعتقاده وتاويله ليس حجة على العادل ولا
ضمان لمال المتلف عطف على لا سقوط فان الدار لما
كانت متحدة حقيقة لا حكما اذ الديانة مختلفة حيث اعتقد
كل فريق ان الآخر على الباطل ثبت العصمة من وجه دون وجه
فلم يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك بالشبهة حتى لو اختلف
من كل وجه ثبت الملك بالاستيلاء التام بلا ضمان ولو اتحد
كذلك لم يثبت الملك ووجب التام فلما اختلفت من وجه
دون وجه لم يثبت واحد منهما بالشك وقيد المال بالمتلف
لانه لو انكسرت شوكة اهل البغاة يرد اليهم اموالهم
القائمة في ايدينا نظرا الى اتحاد الدار حقيقة والثالث
[illegible]

والثالث الجهل المخالف في اجتهاده الكتاب الغير القطعي الدلالة
والاجماع كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى
ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والسنة المشهورة كالتحليل
بدون الوطي على قول سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث
عسيلة المشهور او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة رضوان
الله عليهم اجمعين انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضي في امثال هذه
المسائل لا ينفذ وبين الثالث بقوله وما جهل يصلح شبهة دارئة
للحدود والكفارات كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير مخالف
للكتاب والسنة المشهورة والاجماع او في موضع الشبهة الاول
كجهل من اقتص من بعد عفو شريكه اي اذا عفا احد الوليين ثم
اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص
عليه لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار
شبهة في درء القصاص على قاتل القاتل والثاني كجهل من زنى
بجارية امرأته او والده بظن الحل فلا حد عليه فانه موضع الاشتباه
فيصير شبهة في درء الحد حتى يندرء بها ولا يثبت النسب والعدة بها
وان كانا يثبتان بالوطي بالشبهة واعلم ان الشبهة نوعان
الاول هذا ويسمى شبهة الاشتباه وشبهة في الفعل وهو توهم ما ليس
دليل الحل دليله ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه والثاني
يسمى شبهة الدليل وشبهة في المحل وهو ما يوجد فيه الدليل على الحل
مع تخلف المدلول لمانع اتصل به كوطي جارية ابنه ومعتدة الكنايات
فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها علي حرام لان الشبهة فيه

نشاءت عن الدليل وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجاني لان المؤثر
في الاسقاط وهو الدليل لا يتفاوت بالظن وعدمه ولذا لم يتعرض له
ههنا وبين الرابع بقوله واما جهل يصلح عذرا كجهل مسلم في دار الحرب
لم يهاجر الينا فان جهله بالشرائع كلها يكون عذرا حتى لو مكث
ثمه مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه لا يجب عليه القضاء بعد
العلم بالوجوب خلافا لزفر لان الخطاب النازل خفي في حقه فيصير
الجهل به عذرا لانه غير مقصر وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل
في نفسه ومسلم في دار نالكن لم يبلغه الخطاب لعدم انتشاره في
دارنا كما في قصة اهل قبا فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في
الصلوة استداروا الى الكعبة فاستحسنه رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلاتنا الى بيت المقدس من
قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي
صلاتكم الى بيت المقدس وكالجهل من الوكيل بانه وكيل او الجهل
من العبد من العبد بانه مأذون فانه لا يصير وكيلا ولا مأذونا
بدون العلم حتى لا ينفذ تصرفهما قبل ذلك على الموكل والمولى حتى لو
اشترى الوكيل للموكل قبل العلم بالوكالة يكون موقوفا كبيع
الفضولي لانه في الاطلاق نوع الزام على المطلق ولهذا يلزم
الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسلم والمطالبة
والمنازعة فلا يثبت حكم الوكالة والاذن وفقا للضرر عنهما
الا يرى ان احكام الشرع لا تلزم في حق المكلف قبل علمه فاولى
ان لا تلزم حكم العقد على غيره والجهل هما اي الوكيل والعبد

251

والعبد المأذون بالعزل من الموكل والحجر من المولى حتى ينفذ اي تصرفهما
على الموكل والمولى فانه عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بثبوت العزل
والحجر اذ الموكل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد على ان يقضي
دينه من كسبه ورقبته وكجهل المولى بجناية العبد فانه اذا جنى خطا
يتخير المولى بين الدفع والفداء وهو الارش فاذا تصرف في العبد
بالبيع ونحوه بعد العلم بها يصير اختيارا للفداء وان لم يعلم بها وتصرف
فلا بل يجب عليه الاقل من الارش والقيمة ويصير جهله بها عذرا
لخفاء الدليل لان العبد مستقل بالجناية وكجهل الشفيع بالبيع اي بيع
جار داره فانه عذر حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع لان ... دليل
العلم خفي لان صاحب الدار ينفرد ببيعها ومنها السكر وهو غفلة سرور
سببها امتلاء الدماغ من الابخرة المتصاعدة يعطل العقل ولا يزيله
ولذا لا يزيل اهلية الخطاب وعدة ملكه يميل الشرب الذي سببه
اختيارا وهو حرام بالاجماع لكنه اما بطريق مباح كما السكر بالدواء
وبما يتخذ من الحبوب والعسل وبشرب الخمر مضطرا او مكرها فيمنع كالاغماء
اي كما يمنع الاغماء صحة التصرفات من الطلاق والعتاق والبيع
والشراء ونحو ذلك لانه ليس من جنس اللهو حتى يؤخذ به فصار
من افات المرض كالصداع فلا يكون المبتلى به مخاطبا او بطريق
محظور وهو السكر من كل شراب محرم كالخمر والباذق والمنصف
فلا ينافي هذا النوع من السكر الخطاب بالاجماع لقوله تعالى يا ايها الذين
امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولوا و
وهذا الخطاب حال السكر لانه ممنوع عن القرب من الصلوة حال السكر

بهذا الخطاب فيلغو مخاطبا به في تلك الحالة ضرورةً ولان الخطاب
ان كان متوجها حال السكر فظاهر وكذا ان كان متوجها حال
الصحو لانه يصير في التقدير كانه قال المصحى اذا سكرت فلا
تقرب الصلوة فلو كان السكر منافيا للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز
ان يقال للعاقل اذا جُننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا ينافي
الخطاب فلا يبطل الاهلية لان الخطاب انما يرد بناء عليها فيلزمه
الاحكام كلها من الصوم والصلوة ونحوهما ويصح تصرفاته
كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقرار
وتزويج الصغير والصغيرة ونحوها ويصح اسلامه كالمكره لوجود
احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام فانه يعلو ولا يعلى لا ردته فلا تبين
امرأته استحسانا لعدم الركن وهو تبدل الاعتقاد كما اذا اراد ان يقول الى الصحو
اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد وحدا ان اقر
بما لا يحتمل الرجوع كالقود والقذف او باشر سبب الحد مطلقا بان
زنى او قذف حال السكر اما الاول فلانه لا يسقط بصريح الرجوع
فكيف بدليله وهو السكر سببا للتخفيف لكن اقامة الحد تؤخر
الى الصحو لتحصيل الانزجار الا اقر بما يحتمله اي الرجوع كاقراره
بمباشرة اسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل حد الزنا وشرب الخمر
والسرقة فانه اذا اقر بشيء منها لم يحد لان السكران لا يكاد يثبت
على شيء فاقيم السكر مقام الرجوع فيما يحتمله من الاقارير وحده
اي حد السكر يعني الحالة المميزة بين السكر والصحو اختلاط الكلام
هذا متفق عليه في وجوب الحد من الاحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر

252

بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد الخالص وزاد
الامام ابو حنيفة لايجاب الحد عدم الفرق بين الارض والسماء
يعني المعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز
بين الاشياء ولا يفرق الارض من السماء اذ لو ميز ففي السكر نقصان
وفي النقصان شبهة العدم فيندرئ الحدود ومنها الهزل
فسره الشيخ ابو منصور بان لا يراد به معنى لا الحقيقي ولا المجازي
بل يراد احتماله عن افادة الغرض وفي الكلام بان لا يراد
باللفظ ما لم يوضع له ويريد بالوضع الاعم من الشخصي والنوعي ليعمه
فيتناول وضع المجاز لكلمتين حقيقة في اوائل الكتاب وهو ضد
الجد وهو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي او المجازي ويراد في
التلجئة وقيل هو الاعم منها فالاول اصح وشرطه التصريح به
اي شرطه ان يكون مشروطا باللسان صريحا قبل العقد انهما هازلان
لا في العقد فلا يثبت بدلالة الحال ولا ذكره في العقد لانه لو ذكر
فيه لا يحصل مقصودهما لان غرضهما من البيع هازلا ان يعتقده
الناس بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة بخلاف خيار الشرط
حيث شرطا فيه وهو لا ينافي الاهليتين اي اهلية الوجوب
واهلية الاداء ولا اختيار المباشرة والرضا بها بل اختيار الحكم
والرضا به يعني انّ الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره
ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو
القصد الى الشيء وارادته والرضا هو ايثاره واستحسانه
فالمكره على الشيء يختار ذلك ولا يرضاه ومن هاهنا قالوا

ان المعاصي والقبايح بارادة الله تعالى لا برضاه ان الله لا يرضى لعباده
الكفر اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب النظر في التصرفات كيف تنقسم
بحسب الاختيار والرضاء فالتصرفات اما عقايد او اخبارات او
انشاآت لان التصرفات ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا
فان كان القصد منها الى بيان الوقايع فاخبارات والا فعقايد والانشاآت
اما ان يحتمل الفسخ او لا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد
او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقادير الثلاثة اما ان يتفقا
على الاعراض عن الهزل المواضعة او على بناء العقد عليهما او على ان
لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك وحينئذ اما ان
يدعي احدهما الاعراض والاخر البناء او عدم خطور شيء او يدعي احدهما
البناء والاخر عدم خطور شيء فيجي فشرع في بيان الاقسام الثلثة
وما يتعلق بها فقال فالهزل بالردة كفر بعين الهزل لا بما هزل به
لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل
قوله تعالى حكاية عن الكفار انما كنا نخوض ونلعب الاية فلا يرد ان
الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضى بالحكم
والاسلام هزلا صحيح يوجب الحكم بالاسلام لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد و
ترجيحا لجانب الايمان لانهما اي باحد الركنين فانه يعلو ولا يعلى كما في الاكراه
لا لان الاصل في الانشاء هو التصديق والاعتقاد واما اخبارات
فالهزل يبطلها مطلقا اي سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع
والنكاح او لا كالطلاق والعتاق او اخبارا شرعا ولغة كما اذا
تواضعا على ان يقرا بان بينهما نكاحا او بانهما تبايعا في هذا الشيء

الشيء بكذا او لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا او نحوه لان الاخبار
يعتمد صحة المخبر به وصدقه والهزل يدل على عدمه لانه دليل الكذب
كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما يلحق شيئا منعقدا
يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا واما انشاآت
فان احتمل العقد الفسخ كالبيع والاجارة ونحوهما فاما ان يتواضعا
اي المتعاقدان في اصل العقد بان يقولا قبل البيع نتكلم بلفظ البيع
عند الناس ولا نريد البيع فان اتفقا على الاعراض بان قالا بعد البيع
انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد صح البيع بالثمن
المذكور وبطل الهزل لاتفاقهما على الاعراض وان اتفقا على بناء العقد
عليه اي الهزل والمواضعة صار كخيار الشرط لهما اي للعاقدين
مؤبدا لوجود الرضا بالمباشرة لا بالحكم وهو الملك كما في الخيار فيفسد
العقد كما في الخيار المؤبد لكن لا يملكه بالقبض كما يملك في سائر
البيوع الفاسدة لعدم اختيار الحكم فان نقضه اي العقد الذي
اتفقا على انه مبني على المواضعة احدهما اي احد المتعاقدين
انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقض لكن الصحة يتوقف
على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار لهما فاجازة احدهما
لا يبطل خيار الاخر وقدر الامام مدة الخيار بثلثة ايام اعتبارا
بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز الاختيار
ما لم يتحقق النقض ولذا [illegible] قال وان اجازاه في الثلثة
جاز لان اجازا اي احدهما وان اتفقا على ان لم يخطر ببالهما شيء
اي لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة

او اعرضا او اختلفا في الاعراض والبناء صح العقد عنده اي
عند الامام عملا بالعقد الشرعي الذي الاصل فيه الصحة واللزوم
حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه
فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة التي لم تتصل
بالعقد لا عندهما لان العادة جارية بانهما بنيا على المواضعة
لئلا يكون الاشتغال بها عبثا فان مقصودهما بالتواضع
صون المال عن المتغلب ولان الاصل في العقد وان كان
واللزوم المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح واجيب
عن هذا بان العقد متاخر والمتاخر يصلح ناسخا للمتقدم
اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء ولا مغير ههنا
لان احدهما يدعي عدم المغير في العقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم
معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة واما ان يتواضعا
في قدر البدل بان يتواضعا مثلا على البيع بالفي درهم على ان يكون
الثمن الف درهم حقيقة او يتواضعا في جنسه بان يتواضعا
على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة درهم فالعبرة
بظاهر العقد عنده في صور الوجهين الاول الهزل في القدر
والثاني الهزل في الجنس وصورهما اذا اتفقا على البناء
على الهزل او الاعراض عنه او على ان لم يخطر ببالهما شيء او اختلفا
في الاعراض والبناء وانما اعتبر بظاهر العقد في صورة الاتفاق
على البناء ههنا ولم يعتبر فيما سبق بل حكم بفساد العقد
ثمة لان العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول احد الالفين

الفين شرطا لثبوت البيع الآخر بمقتضى ان يفسد العقد وقد جاز في
اصله وهو يقتضي ان لا يفسد والترجيح بالاصل اولى من الترجيح بالوصف
وعندهما العبرة بظاهر العقد في صور الوجه الثاني وبالمواضعة
في صور الوجه الاول الا عند اعراضهما اي ينعقد البيع في الوجه
الثاني بمائة دينار على كل حال وفي الاول بالف درهم الا ان يتفقا
على الاعراض وذلك لان اعتبار الهزل في الاول لا يوجب بطلان
العقد لامكان العمل بالجد بعد اعتبار المواضعة بتصحيح العقد بما بقي
من المسمى ثمنا وهو الالف فوجب العمل بهما نهاية الامر ان العمل
بالمواضعة بمنزلة شرط مخالف لمقتضى العقد لكن الشرط اذا لم
يكن له طالب من جهة العباد لا يفسد كشرط ان لا يبيع الدابة بخلاف
الهزل في الجنس حيث لا يمكن العمل بهما لان اعتبار المواضعة فيه يوجب
خلو العقد عن الثمن لان الدراهم لم يذكر فيه وهو مبطل للعقد
فافترقا وان لم يحتمل العقد الفسخ عطف على قوله فان احتمل
الفسخ بمعنى انه لا يجوز فيه النقض والاقالة وهو ثلثة اقسام
لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدونه شرطا وذكرا او لا والاول
اما ان يكون المال فيه تبعا او مقصودا فبين الاول بقوله
لانه ما لا مال فيه كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص
واليمين والنذر فصورة الطلاق والعتاق ان يقع التواضع
بين الزوج والمرأة وبين المولى والعبد بان يطلقها او يعتقه
علانية ولا يكون الطلاق والعتاق مرادهما وهكذا
في العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع امرأته

او عبده بان يعلق طلاقها او عتقه بدخول الدار او بكلمه ذلك هازلا
وهكذا في النذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله عليه الصلوة والسلام
ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
وفي بعض الروايات العتاق مكان اليمين والنذر ملحق باليمين
لقوله عليه الصلوة والسلام النذر يمين وكفارته كفارة اليمين
والعفو عن القصاص ملحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط
مبني على السراية واللزوم لان الهزل لا يمنع اسقاط السبب لان الهازل
راض به وعند انعقاد هذه الاسباب يوجد كلها ضرورة عدم التراخي
والرد في حكمها حتى لا يحتمل خيار الشرط بخلاف البيع ونحوه واعترض
بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا واجيب بان المراد
بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب مفض والا
لاستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار ومنه اي مما لا
يحتمل الفسخ ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح والهزل اما في الاصل
بان يتواضعا على ان يتناكحا ولا يكون بينهما نكاح فالعقد لازم
ويجب مهر المثل للحديث السابق او في قدر البدل بان يتواضعا
على ان يذكر في العقد الفين ويكون المهر الفا واتفقا على البناء
فان اتفقا على الاعراض عن الهزل والبناء على الظاهر فالمهر الفان
وان اتفقا على البناء على الهزل فالالف اما عندهما فظاهر كما في
البيع واما عند ابي حنيفة رحمه الله فيحتاج الى الفرق بين النكاح
والبيع ووجهه ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة
الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لركنيته فيجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن

الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا
وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل وان اتفقا
على انه لم يحضرهما شيء من الاعراض والبناء او اختلفا في الاعراض والبناء
فالمهر الف وهو رواية محمد عن ابي حنيفة بخلاف البيع لان الثمن مقصود
بالايجاب فيرجح صحة العقد بالثمن وقيل المهر الفان وهو رواية ابي يوسف
عنه قياسا على البيع او جنسه عطف على قوله وفي قدر البدل او المعنى
اما ان يكون في جنس البدل ففي الاعراض او في صورة الاتفاق
على الاعراض يجب المسمى وفي صورة الاتفاق على البناء يجب مهر المثل
اجماعا لانه بمنزلة التزوج بلا مهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال
لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف
المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد سمي في العقد مع الزيادة
وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية انه لا يصح بدون
تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وفي صورة الاتفاق
على عدم الحضور وفي صورة الاختلاف في الاعراض والبناء روى
محمد عن ابي حنيفة مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل
لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم
مثل مهر المثل وروى ابو يوسف عنه المسمى قياسا على البيع وعندهما
اللازم مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق و
العادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال
بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم المسمى فيلزم مهر المثل ومنه
اي مما لا يحتمل الفسخ ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت

بدون الذكر كالخلع ونحوه يعني الطلاق على مال والعتق عليه في الصحيح
عن وجه العمد سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس كما اذا خالع
بطريق الهزل بان يقول الزوج خالع ولم يكن بينهما خلع او خالع على الفين
مع المواضعة على ان المال الف او خالع على مائة دينار على ان المال
الف درهم وكذا في الطلاق على مال والعتق على مال عليه ونحوهما
ففي صورة الاتفاق على الاعراض والاتفاق على عدم الحضور وصورة
الاختلاف في الاعراض والبناء يلزم الطلاق والمال اجماعا اما
عنده فلترجح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل
بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط
لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته
انت طالق ثلثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت
قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الخيار
الطلاق في ثلثة ايام بطل الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى
مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم وكذا في صورة الاتفاق
على البناء عندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للهزل في ذلك اي في الخلع
فان قيل الهزل وان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه
مؤثر في المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا بطريق
التبعية وفي ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع
وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى
لا ينافي كونه مقصودا للعاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قيل
المال في النكاح ايضا تبع وقد اثر الهزل فيه اجيب بان تبعيته

تبعيته في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى
ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الاصالة بمعنى الثبوت
بدون الذكر ويتوقف وقوع الطلاق على مشيتها اي ارادة المرأة الطلاق في
عنده لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط
الفاسدة بخلاف البيع وهو اي الهزل يبطل الابراء اي ابراء الغريم
والكفيل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كما يبطله
الخيار الشرط ويبطل ايضا الشفعة تسليمها بطريق الهزل يبطلها
قبل طلب المواثبة بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة ويبطل ايضا
تسليمها بالهزل بعده وبعد طلب المواثبة التسليم اي تسليم
الشفعة ويكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل
بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استيفاء احد العوضين على
ملكه فيتوقف على الرضا بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضا
بالحكم فيبطل به التسليم ومنها اي من العوارض المكتسبة

السفه

فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء
السفيه العقل فلا يكون سماويا وهو لغة الخفة والحركة وشرعا
لمعنيين احدهما اعم وهو خفة تعتري فرحا او غضبا فتحمل على
غير موجب الشرع والآخر اخص هو المصطلح ههنا وهو تخفيف العمل
بما يخالفها من وجه لوخامة عاقبته وان كان مشروعا ومحمودا
باصله فانه التبذير والاسراف وان كان المال التلف والطغيان وهو لا
ينافي الاهليتين اي اهلية الوجوب واهلية الاداء لكمال
العقل في البدن الا ان السفيه يكابر عقله في عمله فلا جرم

والعقل مع ثباته بخلاف العته
فيتناول ارتكاب كل محظور ثم

بالاداء صح

يبقى مخاطبا بتحمل امانة الله فيخاطب بالاداء في الدنيا ابتلاء ويجازى عليه
في الآخرة ولا ينافي السفه ايضا التصرفات لانه اذ ابقى اهلا لتحمل امانة الله
ووجوب حقوقه يبقى اهلا لحقوق العباد وهي التصرفات بطريق الاولى
واتفق على منع مال من بلغ سفيها لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء الآية
الى الرشد عندهما لانه تعالى علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح بايناس صح
منهم حيث قال تعالى فان آنستم منهم رشدا اي علمتم وابصرتم
فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم والى سنه
اي سن الرشد عنده اي عند الامام فانه اقام السبب الظاهر للرشد
وهو ان يبلغ سن الجدية وهو خمس وعشرون سنة فان اقل
مدة البلوغ اثنى عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فاقل ما يمكن
ان يصير المرء فيه جدا ذلك وهو لا ينفك عن الرشد الا نادرا
مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب
فقال الامام يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة اونس منه
الرشد او لم يونس ثم اختلف بعد الاتفاق على منع مال من بلغ
سفيها اختلفوا في حجر من سفه بعد البلوغ وهو منع نفاذ التصرف
القولي فمنعه مطلقا اي لم يحجر الامام الحجر على السفيه سواء كان فيما
يبطله بالهزل ويحتمل الفسخ او لا لانه حر مخاطب فتصرفه صادر عن
اهله مضاف الى محله ولا مانع وذلك لان الخطاب بالاهلية وهي
بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا
للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد
ويصح عباداته في الطلاق والعتاق والنذر واليمين واقراره

واقراره على نفسه باسباب العقوبات التي تندرئ بالشبهات مع ان ضرر
النفس اشد من ضرر المال وجوزاه اي الحجر فيما يقبل الفسخ ويبطل بالهزل
كالبيع والاجارة والهبة صيانة لدينه وللمسلمين اما الاول فلان
غاية ارتكاب الكبيرة كقتل العمد وعفو معاصي المؤمن في الآخرة من الله
وفي الدنيا من المؤمن حسن وان اصر عليها واما الثاني فلئلا يضيع
اموال الناس بسببه فان السفيه باسرافه واتلافه يصير مظنة
لديون الناس ومظنة لاستيجاب النفقة من بيت المال للافلاس
فيصير عيالا على المسلمين ووبالا على بيت مالهم قلنا لا وجوب الى النظر له
لدينه وللمسلمين كالعفو عن الكبيرة جائز لا واجب وانما
يجوز لو لم يتضمن ضررا فوقه من الحاقه بالصبي والمجنون بابطال
عبارته اذ يأبى بان فضل الانسان على سائر الحيوان ومنها السفر
وهو لغة قطع المسافة وشرعا خروج من عمرانات الوطن بقصد سير
ثلثة ايام ولياليها فما فوقها سيرا وسطا وهو لا ينافي الاهليتين والاحكام
وهو ظاهر لكنه سبب للتخفيف اقامة له مقام المشقة اذ جنسه
لا يخلو عن مشقة ما اقله التحرك وامتداده مطلقا اي سواء حصل
المشقة او لا بخلاف المرض فان منه ما ينفعه الصوم كالتخمة ومنه
ما لا يضره اي لا يوجب ازدياده كالبرص الابيض فلم يتعلق الرخصة
بنفسه كما ظنه بعض اصحاب الحديث بل بالمرض الذي يوجب المشقة
فيؤثر في قصر ذوات الاربع اي يسقط السفر اداء شطر ذوات
الاربع من الصلوة بشهادة لم يبق الاكمال مشروعا اصلا عندنا وكان
ظهر المسافر وفجره سواء وعند الشافعي حكمه ثبوت الرخصة للمسافر

والاختيار له ان شاء صلى ركعتين وان شاء اتم الاربع كما في الافطار
واذا فاتت لزمه الاربع وقد مر تمامه في مباحث الرخصة والعزيمة
والتقييد بالاداء احتراز عن القضاء فان القصر بالسفر انما يثبت
اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت اما اذا لم يتصل به
بل بحال القضاء فلا يجوز القصر كما ان ما فاتت في السفر لا يقضى في
في الحضر الا ركعتين فان السفر والحضر لا يغيران الفائتة لان ما ثبت في
الذمة لا يتغير بحال ويؤثر السفر ايضا في تأخير وجوب اداء الصوم
الى ادراك عدة من ايام اخر لا في اسقاطه اذ ادى يقع فرضا
لكنه اي السفر لكونه اختياريا مكتسبا للعبد غير موجب لضرورة لازمة
تدعوا الى الافطار وبعد تحققه لان المسافر قادر على الصوم من
غير ان يلحقه آفة لم يحل الفطر لما صام اي اصبح صائما وهو مسافر
ولم يحل الفطر ايضا للمقيم صام ثم سافر في رمضان قيد للمسئلتين
وذلك لانعدام الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب عليه بالشروع
وان كان السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه وان
سقط الكفارة لتمكن الشبهة في وجوبها باقتران السبب المبيح بالفطر
قبل التقرير في الذمة وهو السفر فانه مبيح في الجملة بخلاف المريض
اذا تكلف للصوم بتحمل زيادة ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا
اذا مرض المقيم حل له الافطار لانه يوجب ضرورة لازمة لا يمكن
دفعها فيؤثر في اباحة الافطار ولا تسقط الكفارة اذا افطر المقيم
العازم على السفر في رمضان ثم سافر لانها قد وجبت بالافطار عن
صوم واجب من غير اقتران شبهة بخلاف ما اذا مرض المقيم العازم

العازم على صوم رمضان فافطر حيث لا يجب الكفارة لان المرض سماوي
258 ينشأ به الى الصوم لا يجب عليه واحكامه اي السفر تثبت بالخروج
استحسانا بالاثر وهو ما روي بطريق الشهرة عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم وعن اصحابه رضوان الله عليهم اجمعين انهم ترخصوا برخص
المسافر بمجاوزتهم العمران والقياس ان لا يثبت احكامه الا بعد مضي السفر
لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكنها تركناه دونها وفي الاقامة قبل
الثلاثة اي قبل ثلثة ايام ولياليها لا يشترط موضعها اي موضع
الاقامة يعني اذا نوى الاقامة قبل الثلث يصح وان كان في غير موضع
الاقامة وان نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة لانه فيه الاقالة
قبل الثلثة دفع للسفر وبعده رفع له والدفع اسهل من الرفع ومنها الخطأ
يطلق مادة على ضد الصواب واخرى على ما ليس بعمد نحو من قتل
مؤمنا خطأ ورفع عن امتي الخطأ وهو المراد ههنا وفسره اي
الخطأ بالفعل عن قصد صحيح غير تام كما اذا رمى صيدا فاصاب
انسانا وعدم تمام القصد بعدم قصد محله اذ من تمامه قصد محله
وجاز ان يؤاخذ به بدليل ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا لوجود
قصد ما قطع التثبت ولذا عد في المكتسبة وهو لا ينافيهما اي الاهليتين
لانه لا يخل بشيء من العقل وقوى البدن لكنه يصلح عذرا في سقوط
حق الله تعالى اذا صدر الخطأ عن اجتهاد فلا يأثم المخطئ بعد الوسع
كما في القبلة والفتوى ويصلح ايضا شبهة في باب العقوبة
من حد وقود حتى لو زفت غير امرأته فوطيها على ظن انها امرأته
لا يأثم اثم الزنا ولا يحد ولو رمى الى انسان على ظن انه صيد اخطأه

لا يقتص لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور ولا يأثم اثم القتل
العمد والاثم اثم ترك التثبت وان لم ينفك الخطأ عن نوع تقصير
وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح
سببا يوجب الجزاء القاصر اعني الكفارة فهو باصل الفعل مباح وبترك
التثبت محظور فيكون جناية قاصرة تصلح سببا لجزاء قاصر ولا يصلح
عذرا في سقوط حقوق العباد حتى يلزم ضمان العدوان في نحو ما اذا اتلف
مال انسان خطأ بان رمى الى شاة ظانا انه صيد او اكل مال انسان
ظانا انه ملكه يجب عليه الضمان لانه بدل مال لا جزاء فعل فانه مرفوع حكمه
بالحديث فيعتمد عصمة المحل وكونه خاطئا معذورا لا ينافي عصمة المحل
ولهذا لو اتلف جماعة مال انسان يجب على الكل ضمان واحد فعلم انه
بدل مال لا جزاء افعال كما ان جزاء صيد الحرم بدل المحل ووجبت الدية
من حيث انها بدل المحل ولذا لا يتعدد بتعدده لا بتعدد الفاعل لكن يجب
على وجه التخفيف حيث وجبت على العاقلة في ثلث سنين من حيث ان الخطأ
عذر فيما هو صلة لم يقابل مالا وبني الصلة على التخفيف ووجب الكفارة
من انها تشبه جزاء الفعل او لا ينفك عن نوع تقصير بترك التثبت فيصلح
سببا للجزاء القاصر الدائر بين العبادة والعقوبة ويصح طلاقه
اي طلاق المخطئ كما اذا اراد ان يقول انت جالسة [illegible]
فقال انت طالق لا عند الش لعدم القصد كالنائم والمغمى عليه
والاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح قلنا اقيم البلوغ عن
عقل مقام العلم بالعقل بلا سهو وغفلة لانه خفي لا يوقف عليه
بلا حرج ولم يقم مقام القصد في النائم والمغمى عليه ولا مقام الرضا

ولا مقام الرضا فيما ينبني عليه من البيع والاجارة ونحوهما لان السبب
الظاهر انما يقام مقام الشيء عند خفائه وجوده وعدمه وعدم القصد
في النائم مدرك بلا حرج وكذا وجود الرضا وعدمه فيما ذكر لان الرضا
نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر من البشاشة في الوجه ونحوها
ولما كان عدم القصد في النائم وعدم الرضا في المكره مما لا يعتبر الوقوف
عليه لم يحتج الى اقامة شيء مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وينبغي
ان ينعقد بيعه بلا نفاذ اذا صدقه خصمه يعني اذا اجرى البيع على
لسانه خطأ بان اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا العين
منك بكذا وقال الآخر قبلت مصدقا اياه في خطائه ينبغي ان ينعقد
بيعه يعني لا رواية فيه عن اصحابنا ولكن مقتضى الاصول ان ينعقد فاسدا
كبيع المكره لوجود اصل الاختيار نظرا الى ان الكلام اختياري
ويفسد لفوات الرضا ومنها الاكراه وهو حمل الغير على ما يكرهه
بالوعيد على تركه وهو نوعان الاول ما يعدم الرضا وهو نهاية
الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر كما مر وظاهر ان الاكراه يعدمه
ويفسد الاختيار وهو القصد الى احد طرفي الممكن بترجيحه على الآخر
والاكراه لا يعدمه لان الفعل يصدر عنه باختياره كما سيأتي
لكنه قد يفسده بان يجعله مستندا الى اختيار آخر بان يكون الاكراه
باتلاف النفس او اتلاف العضو فان حرمته كحرمة النفس
وهذا النوع من الاكراه هو الملجئ اي الموجب لالجاء الفاعل و
اضطراره الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او العضو
والثاني ما يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار بان يبقى الفاعل

مستقلاً في قصده بان يكون الاكراه بحبسه او قيده او ضربه او نحوها
مما يوجب غماً يعدم الرضا وهذا يختلف باختلاف الناس فان الاوذال
ربما لا يغتمون بالضرب او الحبس كالضرب اللين لا يكون اكراهاً
في حقهم بل الضرب المبرح وكذا الحبس الا ان يكون مديداً يتضجر منه
والاشراف يغتمون بكلام فيه خشونة فمثل هذا يكون اكراهاً لهم
قال في المنار او لا يعدم الرضا وهو ان يهتم بحبس ابيه او ابنه اقول
عده قسماً من الاكراه ثم القول بوجود الرضا فيه مشكل فان من
يقول بانه اكراه يقول بانتفاء الرضا ثمه وهو اي الاكراه مطلقاً
اي سواء اعدم الرضا وافسد الاختيار او لا لا ينافي ثبوتها اي الاهلية
اهلية المكره لنفس الوجوب ووجوب الاداء لبقاء الذمة
والعقل والبلوغ والاكراه لا ينافي الخطاب ايضاً اي لا يوجب
رفع الخطاب عن المكره بحال لانه مبتلى في حالة الاكراه كما في حالة
الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب وذلك لان ما اكره عليه اما
فرض او مباح او رخصة او حرام وكل ذلك من اثار الخطاب
حتى يوجر على الفعل المكره عليه مرة كما اذا كان فرضاً كالاكراه
بالقتل على شرب الخمر ويأثم اخرى كما اذا كان حراماً كالاكراه
على قتل مسلم بغير حق او يوجر على الترك في الحرام والرخصة ويأثم
في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب
والاكراه لا ينافي الاختيار والرضا ما سبقا من الوجهين ولا شك
حمل للفاعل على ان يختار ما هو اهون عنده الحاصل وادفع له
او ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره

مما اكره به وان افسده اي الاكراه الاختيار في بعض صور الاكراه
وهو رد على صاحب المحصول حيث قال المشهور ان الاكراه اذا انتهى
الى حد الالجاء امتنع التكليف فاذا علمت هذا اي الاختيار الفاسد
اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يترجح اي الصحيح على الفاسد لان الفاسد
معدوم في مقابلة الصحيح ان امكن ترجيحه بان يصح نسبة الحكم
الى الصحيح كالاكراه على اتلاف مال الغير كما سيأتي والا اي وان لم
يمكن بان لا يصح تلك النسبة كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال
كما سيأتي ايضاً بقي الحكم منسوباً الى الاختيار الفاسد فالتصرفات
الصادرة من المكره كلها منقسمة الى ضربين القسمين ما يمكن نسبته
الى الحامل وما لا يمكن فشرع في بيان التصرفات بحسب هذين
القسمين فقال ففي الاقوال لا يصلح المتكلم ان يكون آلة لغيره
المراد بقولنا يصلح آلة للمكره فانه يمكن للمكره ايجاب الفعل المطلوب
بنفسه فاذا حمل غيره عليه بوعيد تلف صار كانه فعله بنفسه
ويكون وبقولنا لا يصلح آلة له انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه
فاذا حمل عليه غيره بقي مقصوراً عليه ففي الاقوال لا يصلح المتكلم
آلة لغيره اذ لا يصلح ان يتكلم المرء بلسان غيره حتى على وجه
لا يبقى للمتكلم اختيار اصلاً فاقتصرت الاقوال
باحكامها بالضرورة عليه اي على المتكلم فان كان القول مما لا
ينفسخ اي لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل ذلك
القول والمراد حكمه به اي بالاكراه كالطلاق ونحوه من الامور
العشرة التي يجمعها قول القائل طلاق عتاق والنكاح ورجعة

وعفو قصاص واليمين كذا النذر وظهار وايلاء وفيء فيه فهذه
تصح مع الاكراه عندنا عشر فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ ولا تتوقف
على الاختيار دون الرضا حتى لو طلق او اعتق او تزوج بالاكراه
تصح لانها لا تبطل بالهزل وخيار الشرط مع انهما يعدمان الاختيار بالحكم
فلان لا يبطل بالاكراه وهو لا يعدم الاختيار اولى فاذا اكرهت
امرأة بوعيد تلف او حبس على قبول مال الطلاق اي على ان تقبل
من زوجها الخلع او الطلاق على الف درهم مثلا فقبلت ذلك
منه وهي مدخولة تطلق لوجود الطلاق من الزوج والقبول
من الزوجة بدونه اي بدون لزوم المال عليها لانه موقوف
على الرضا ولم يوجد كما في خلع الصغيرة حيث يقع بلا مال واذا اكره
الرجل على تعليق امرأته على مال يلزمانه اي الطلاق والمال
اما الاول فلان الاكراه لا يمنعه واما الثاني فلانها التزمته طائعة
باذاء ما سلم اليها من البينونة والآلة وان لم يكن مما لا ينفسخ
ولا يتوقف على الرضا بل يكون مما ينفسخ ويتوقف فيه اي عقد
فاسد اما الانعقاد فلصدوره عن اهله في محله واما الفساد
فلعدم الرضا كالبيع ونحوه اي الاجارة وامثالها ولا يصح
بالاكراه الملجئ او غيره الاقارير كلها اي من المالية وغيرها لقيام
الدليل على ... عدم المخبر به وهو الوعيد والافعال
بحسب الاكراه عليها قسمان بعضها كالاقوال في عدم احتمال كون
الفاعل آلة للحامل حتى يقتصر على الفاعل ولا يتعدى الى الحامل
كالاكل فان الاكل بفم الغير لا يتصور حتى لا يرجع الى الحامل شيء

من حيث ... على الاطلاق ... الصائم

الى الحامل شيء من احكامه المتعلقة به فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل
واما ما يتعلق به من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على اكل مال الغير
فقد اختلفت الروايات في ان الضمان على ايهما وكذا الزنا فان
الوطء بآلة الغير لا يتصور فلو اكرهه عليه كان الحد على الزاني
لكن لو اتلف الجارية بذلك ففيه الاختلاف المذكور وبعضها
لا اي ليس كالاقوال بل يحتمل كون الفاعل آلة للحامل وهو قسمان
لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية او لا فان لزم منه
البتة تبديل محل الجناية اقتصر الحكم على الفاعل ايضا كما في الاقوال
يستلزم صح ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب اليه وجعل الفاعل بمنزلة الآلة لعاد
على موضعه بالنقض لان تبديل محل الجناية في ذلك المحل مخالفة
للحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل
يستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل
ويرضاه على خلاف رضا الفاعل وهو محل معين في محل معين فاذا
فعل غيره كان طائعا لا مكرها وان لم يلزم لان تبديل محل الجناية قد
لا يستلزم تبديل ذلك الفعل وقد يستلزمه فالاول كالاكراه للمحرم
محرما على قتل الصيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما
اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل يلزم
الجناية على احرام الحامل لا الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه
فلا يتحقق الاكراه والثاني وهو ان يكون تبديل محل الجناية مستلزما
لتبديل ذات الفعل نحو الاكراه على البيع والتسليم اي تسليم المبيع
فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل

الة لزم التبديل في محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من
جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم
غصبا اما اذا انتسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشتري لا
يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك
والآلة وان لم يلزم من النسبة تبديل محل الجناية نسب الحكم الى الحامل
ابتداء لا انتقالا من الفاعل كما ذهب اليه بعض المشايخ كما في اتلاف النفس
والمال فانه يمكن للحامل ان ياخذ الفاعل ويضرب به نفسا او مالا ويتلفه
فاذا انتسب الى الحامل ابتداء فموجب الجناية من ضمان المال والقصاص
والدية والكفارة عليه اي على الحامل فقط اي بلا مشاركة الفاعل
للحامل في ذلك الموجب فلو اكرهه على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية
على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه على قتل الغير عمدا فالقصاص
على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحيوة فيقدم على ما يتوسل
به الى بقائها بمقتضى الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد
القاتل فيضاف الفعل الى الحامل الا الاثم فانه وان كان موجبا
الجناية الا انه ليس على الحامل فقط بل عليه وعلى الفاعل معا وذلك
لان الفاعل لا يصلح آلة للحامل في حق الاثم اذ لا يمكن لاحد ان يجني
على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد
بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة لزم
تبدل محل الجناية لانها حينئذ يكون على دين الحامل وهو لم يامر الفاعل به
فينتفي الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل منهما
اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة واما الفاعل فالطاعة المخلوق

262

المخلوق مع معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله والحرمات
انواع لما فرغ من بيان حكم الافعال المكره عليها في انها من يتعلق
والا من تنسب شرع في بيان حكم الاقدام عند الاكراه على الافعال
التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انها تكون حراما او مباحا
او مرخصا فيه حالة الاكراه اما ان يحتمل السقوط اولا والثاني
اما ان يحتمل الرخصة اولا فهي بهذا الاعتبار ثلثة انواع
نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع
يحتمل الرخصة فقط والنوع الثالث اما في حقوق الله تعالى
او حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان يحتمل السقوط
اولا فشرع في بيان هذه الانواع فقال والحرمات انواع
ثلثة الاول حرمة لا تسقط ولا تدخلها رخصة كالقتل
فانه لو اكره بالقتل او القطع على قتل غيره ولو عبده لا يحل له
الاقدام عليه بل يحرم لان دليل الرخصة خوف الهلاك والقاتل
والمقتول في ذلك سواء فاذا استويا لا يحل للفاعل قتل
غيره لتخليص نفسه والجرح فانه لو اكره بالقتل او القطع على
قطع طرف الغير اثم لو قطع لان لاطراف المؤمن من الحرمة ما لنفسه
والزنا فانه لو اكره بالقتل ونحوه على الزنا اثم ان فعل لان فيه
فساد الفراش ان كانت المراة منكوحة الغير وضياع النسل
ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضا واما زنا المراة فيحتمل الرخصة
حتى لو اكرهت بالقتل ونحوه او القطع على الزنا يرخص لها في ذلك
لانه ليس في التمكين معنى القتل الذي هو المانع من الرخص

حتى لا يحل للمضطر قطع طرف الغير [illegible] ليأكله

في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا سقط الاثم
والحد عنها والثاني حرمة تسقط كالخمر والخنزير والميتة فالملجئ
من الاكراه بان كان بالقتل او القطع يبيحها لانه قد استثني عن
تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها
فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس
او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة
يثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس
او العضو فلو امتنع المكره عن اكل الميتة ونحوها حتى قتل
اثم ان علم اي ان كان عالما بسقوط الحرمة والا اي وان لم يعلم
سقوطها فيرجى ان لا يكون اثما صرح به في المبسوط واما الاكراه
الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة
حتى لو شرب الخمر باكراه غير ملجئ لا يحد والثالث حرمة لا تسقط
لكنها تحتمل الرخصة اي لا يحل متعلقها لكن قد يرخص للعبد
في فعله مع بقاء الحرمة وهي اي الحرمة اما في حقوق الله تعالى
اي متعلقة بها بمعنى كون تركها حراما التي لا تحتمل اي السقوط
كالتكلم بالكفر اي بكلام يوجب الكفر فان الاكراه عليه اكراه
على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق الله تعالى
غير محتمل للسقوط بحال فان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة
واجراء الكلمة الكفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون
حراما ابدا الا ان الشارع رخص بشرط اطمينان القلب
بالايمان بقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان او في

263

او في حقوقه التي تحتمله في الجملة كالعبادات فان الاكراه على ترك
الصلوة مثلا اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلوة
حق من حقوق الله تعالى تحتمل للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم
والحج وغيرهما من العبادات فترخص في جميع ما ذكر من امثلة النوع
الثالث بالملجئ من الاكراه وذلك لان في اجراء الكلمة الكفر على
اللسان فوات التوحيد صورة لا معنى لانه يعتقد الوحدانية والنبوة
وما يتبعهما بالقلب وهو الاصل لكن لما كان الاجراء كفرا صورة
كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع يفوت حقه
في النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس
وحق الله تعالى في الايمان فيرجح حق العبد لو استوى الحقان لحاجته
وغنى الله تعالى وكيف اذا ترجح حق العبد هنا لانه يفوت صورة
ومعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى فلذا رخص الاقدام مع كونه حراما
واما اذا صبر حتى قتل فقد صار شهيدا لاعزازه دين الله تعالى
واذا تكلم فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذا سائر حقوقه
تعالى كافساد الصوم والصلوة وقتل صيد الحرم او في الاحرام
واما في حقوق العباد عطف على اما في حقوق الله تعالى كاتلاف
مال المسلم اذ المال حق للعبد والحرمة متعلقة بتركه والعصمة لا تسقط
بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكن تحتمل الرخصة حتى لو اكره
على اتلافه اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة
المال لكونه مهانا مبتذلا وبالاكراه لا يزول عصمة المال في حق
صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون الاتلاف وان رخص فيه باقيا

فان حرمته متعلقة بحقوق العباد
بالذكر ولان عصمته صح

على الحرمة فان صبر حتى قتل كان شهيدا لبذله نفسه لدفع الظلم لكنه لما لم يكن
في معنى العبادات بكل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب
اعزاز الدين قيد والحكم بالاستثناء فقال ان كان شهيدا ان شاء
الله تعالى وحكمه لهذا القسم من الحرمة وهو حرمة متعلقة بحقوق العباد
حكم ما في حقوقه تعالى اي حكم حرمة متعلقة بحقوقه تعالى بنوعيها في انها لا تسقط
ولكنها تحتمل الرخصة بالتحلل كما سبق الى تمه في الاجتهاد لما كان
بحث الاصول عن الادلة من حيث استنبط عنها الاحكام وطريق ذلك
هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة والاحكام بباب الاجتهاد وهو
في اللغة تحمل الجهد اي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ المجهود اي بذل
تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه في استنباط الحكم
الشرعي الفرعي عن دليله اللام في الحكم للاستغراق اي كل حكم عن دليله
دليل فيخرج بذل المقلد وسعه في معرفة حكم شرعي لانه ليس بذل
تمام الطاقة بتلك الحيثية وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم غير شرعي
وهذا التعريف على قول من لا يرى تجزي الاجتهاد كما هو الصواب على
ما سيأتي ان شاء الله تعالى وانما لم اقل استفراغ الفقيه المجهود كما قال
القوم لان فيه دورا لان الفقه مرادف للاجتهاد فاخذ الفقيه
في تعريف الاجتهاد كاخذ المجتهد في تعريف الاجتهاد واخذ الفقيه
في تعريف الفقه وشرط مطلقه وهو المستقل بالمذهب كابي حنيفة
والشافعي ومالك واحمد رضي الله عنهم وانما قيد المطلق لان في
المقيد يكفي الاطلاع على اصول مقلده لان استنباطه على حسبها
ان يحوي علم الكتاب اي القران المتعلق بمعرفة الاحكام لا مطلقا

لا مطلقا بمعانيه لغة اي افرادا وتركيبا فيتعلق اليه ما يعلم في اللغة والصرف
والنحو والمعاني والبيان سليقة او تعلما وبمعانيه شرعا سواء كانت
مفهومات الالفاظ او منوطات الاحكام واقسامه من انه خاص
او عام او مجمل او مبين او ناسخ او منسوخ او غيرها وضابطه ان يتمكن
من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع وان يحوي علم السنة المتعلقة
بمعرفة الاحكام لا مطلقا بمتنها اي لفظها الدال على المعنى لغة وشرعية
واقسامها من الخاص والعام وغير ذلك كما ذكرنا وسندها اي طريق
وصولها الينا من تواتر او غيره وهذا يتضمن معرفة حال الرواة
والجرح والتعديل والصحيح والضعيف وغيرها وطريقه في زماننا
الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم لتعذر الاطلاع على حقيقة
حال الرواة اليوم وان يحوي علم مواقع الاجماع لئلا يخالفه
في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة
السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد
وثمرته فلا يتقدم الا على منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل
بممارسة الفروع فهي طريق له في هذا الزمان ولم يكن بالطريق
في زمن الصحابة ذلك وامكن الآن سلوك طريقهم وان يحوي
علم وجوه القياس بشرائطها واحكامها والقبول والمردود
منها وحكمه اي اثر الاجتهاد الثابت به غلبة الظن بالحكم
على احتمال الخطأ في ذلك فلا يجري في القطعيات اصولا
وفروعا وان كان فيه باحتمال الخطاء فالمجتهد يخطئ تارة و
يصيب اخرى خلافا للمعتزلة فانهم يقولون ان كل مجتهد

يصيب بقاء متعلق بقوله خلافا على ان الحكم عند الله واحد عندنا ومتعدد
عندهم بان المجتهدين اذا اجتهدوا في حادثة واحدة فالحكم عند الله
تعالى على تقديرنا واحد منهم وعلى رأيهم ما ادى اليه اجتهاد
كل مجتهد لهم اولا انه لو لم يتعدد لكلف بعض المجتهدين
كلفوا باصابة الحق ولو لا التعدد لزم التكليف بما ليس في وسعهم
ولهم ثانيا ان الاجتهاد في الحكم نحو اي مثل الاجتهاد في امر القبلة
يعني ان اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاده في امر القبلة عند اشتباهها
والحق فيه اي في امر القبلة متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق
وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مامور باستقبال
القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلي الى جهات مختلفة
مختلفة قبلة لما تؤدى فرض من اخطا واللازم باطل لعدم
الامر بالاعادة فان قيل تعدد الحق يلزم اتصاف فعل واحد
بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد
بالنسبة الى شخص في زمان واحد فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة
الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شيء على شخص زيد
ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان يبعث الله تعالى
رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون
الشيء على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى
مقلد به قلنا في الجواب عن الاول التكليف بالاجتهاد ولاصابة
الحق يعني لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل الاجتهاد في صورة
زيد لانه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حتى نظرا الى دخة رعاية

الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله
تعالى او خطأ والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه
فلا يلزم عبث فان قيل المجتهد مامور بما ادى اليه اجتهاده وكل
مامور به فهو حق اجيب بانه يكفي في المامور به ان يكون حقا بالنظر
الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله تعالى كما
اذا قام نص على خلافه ولما المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد
في الطلب فانه مامور بما ادى اليه ظنه وان كان خطأ لقيام النص
على خلاف النص ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم
التقليد بغيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون
العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع والجواب عن الثاني
انا لا نسلم ان الحق في امر القبلة متعدد كيف ولو تعدد لما فسد
صلوة مخالف الامام عالما بحاله اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح
صلوة المخالف لاصابتهما جميعا في جهة القبلة نظرا الى الواقع و
وفساد صلوته يدل على حقية مذهبنا واما عدم اعادة المخطي
للكعبة صلوته فليس لاصابته الحق عند الله تعالى بل لكونها
اي الكعبة غير مقصودة بالذات حتى لو سجد لها يكفر ولذا جرى
فيه الاتساع بالانتقال من عينها او جهتها ثم منها الى جهة التحري
والى اي جهة كانت للراكب في النوافل وانما المقصود والجهة الى
رضاء الله تعالى وعند حصول المقصود لا بأس بانتفاء الوسيلة
ولنا ان الحق لو تعدد لزم الفساد اذ التغير الاجتهاد لان الاجتهاد
الاول ان بقي حقا لزم اجتماع النقيضين المتنافيين بالنسبة اليه

والالزم الفسخ بالاجتهاد وكل منهما فاسد او صار المقلد مجتهدا و
وخالف الحكم الذي اعتقده تقليدا بالاجتهاد فان الاول ايضا ان بقي
حقا لزم اجتماع المتنافيين والا لزم الفسخ بالاجتهاد وهو اي الخلاف
بيننا وبينهم انما هو في الشرعيات لا العقليات كمباحث تتعلق بالذات
والصفات والافعال من الالهيات والنبوات فان المليين
اجمعوا على وحدة المصيب في العقليات الا عند بعضهم اي بعض
المعتزلة وهو ابو الحسن العنبري والجاحظ فانهما قالا ان كل مجتهد
مصيب فيه من اهل الكلام وهو باطل لان المطلب فيها هو اليقين
الحاصل بالادلة القطعية ولا يعقل حدوث العالم وقدمها وجواز
رؤية الصانع وامتناعها ونحو ذلك ثم المجتهد المخطئ في اجتهاده
مصيب ابتداء اي بالنظر الى الدليل لبذله تمام الوسع فيه وان كان
مخطئا انتهاء اي بالنظر الى الحكم لترتب الحسنة على الاجتهاد الخطأ
حيث قال عليه الصلوة والسلام لعمرو ابن العاص احكم على انك ان
اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة والحسنة لا تترتب
على الخطأ من كل وجه لا يقال يجوز ان يكون ترتب الحسنة للمشقة
الاجتهادية لا للاصابة في الدليل لانا نقول الدليل اذا لم يكن شرعيا
فالاخذ به اذا لم يؤد الى العقاب لما قيل وقد دل عليه آية بدر فلا اقل
من ان لا يؤدي الى الثواب وقيل لا اي ليس بمصيب ابتداء بل
مخطئ ابتداء وانتهاء وهو اختيار الشيخ ابي منصور ولاطلاق الخطأ
في الحديث يعني ان الخطأ المذكور في الحديث السابق مطلق والمطلق
ينصرف الى الكامل والخطأ الكامل هو الخطأ ابتداء وانتهاء

ولا انتهاء قلنا لو سلم الاعتداد به في الاصول بعد لا نسلم ان الا
اقتضاء المطلق يعتد به في مسائل الاصول فانه امر خطابي لا عبرة به
في مقام الاستدلال وسلم ذلك فقد تخلف وهذا مقتضاه الذي
هو الكمال لمانع ترتب الحسنة فقد دل فان الحديث لما دل على ترتب
الحسنة على الاجتهاد والخطأ امتنع حمل الخطأ على الكمال اذ لا ثواب
على الخطأ من كل وجه ولا يعاقب المجتهد عليه اي على الخطأ ولا ينسب
الى الضلال بل يكون معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل
فلم ينل الحق لخفاء دليله الا ان يكون طريق الصواب والدليل الموصل اليه
بينا فاخطأ المجتهد بتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاقب
عليه وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية
كان مبنيا على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن وهو اي الاجتهاد
لا يتجزى اعلم انهم اختلفوا في ان الاجتهاد ولمن حصل له مناطه في مسئلة
فقط هل يجوز ام لا فقيل يجوز وقيل لا يجوز اولا والا لزم العلم
بجميع المآخذ لزم العلم بالاحكام كلها لانها لازمة لكن قد ثبت
من المجتهد بالاتفاق كمالك في بعض الاحكام لا ادري وثانيا
ان امارات غير تلك المسئلة كالعدم في حقها والجواب عن الاول
انا لا نسلم انه لازمة لجواز ان يعترض ما يمنع من الترتيب
كتعارض الادلة وعدم المجال المقدار الواجب من الكشف لتشوشه
او استدعائه زمانا وعن الثاني انا لا نسلم ذلك لجواز تعلقها
بما لا يعلمه تعلقا لا يظن بالحكم الا بعلمه ففي المحيط بالبعض
يقوى احتمال الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم وفي المحيط بالكل

يصوف او ينعدم فيحصل والمناقشة ان كلا منهما لا يعلم بحيث كونه مانعاً
فلا يحصل ظن عدم المانع والجواب ان المفروض حصول جميع ما يتعلق
به في ظنه نفياً واثباتاً مما بلغه من المجتهد او جميع امارات
التي قررها الائمة وجمعوا الكلام جنسه فيحصل ظن عدم المانع
والمتردد بينهما متوقف ابن الحاجب وتركه اكثر المصنفين
هذه المسئلة لكن كونه غير مختص هو الصواب المروي عن الامام لما تقرر
في حق الفقه ان الفقيه هو الذي له ملكة الاستنباط في الكل وان
المقلد يجوز ان يعلم بعض الاحكام عن الادلة كذا قيل واقول التحقيق
ان الاجتهاد الذي الفقه هو كالبلاغة وسائر العلوم التي هي
عبارة عن الملكات فكما ان الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من المكات معه
الكلام بل نوع منه من شكر او شكاية او مدح او ذم على مقتضى
الحال لا يكون بليغاً ويجعل قصده للخواص والمزايا بمنزلة العدم
بل يجب ان يكون له ملكة يقتدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال
حتى يعتبر قصده اياها فكذلك الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر
بها على استنباط كل حكم شرعي فرعي عن دليله حلا ينافي ذلك صدور
لا ادري من المجتهد لما سبق قد رفع خيام الاختتام بعون الله
الملك العلام عن نفائس عرائس الكلام التي وضعتها ماشطة
فكرته وواقف الفراغ من تسويد هذا الكتاب بعون
الملك الوهاب في غرة محرم الحرام الذي
من شهور تلك السنة
الحمد لله تعالى وصلى الله تعالى
عليه وسلم
وآله

تمت

[illegible marginal note]

